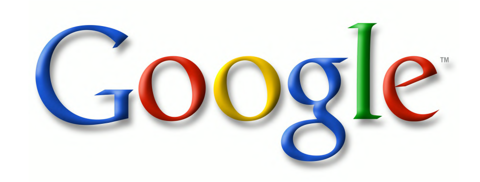
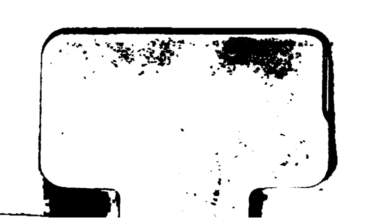






HISTOIRE
DES RELIGIONS
DE LA GRÈCE ANTIQUE

TOME II

Paris. — Imprimerie de L. Martinet, rue Mignon, 2.

HISTOIRE

DES

RELIGIONS

DE LA GRÈCE ANTIQUE

DEPUIS LEUR ORIGINE JUSQU'A LEUR COMPLÈTE CONSTITUTION

PAR

L.-F. ALFRED MAURY

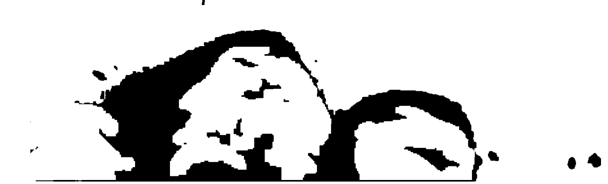
TOME SECOND

Les Institutions religieuses de la Grèce.





PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE
RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS, 41
1857



HISTOIRE

DES RELIGIONS

DE LA GRÈCE ANTIQUE

CHAPITRE VII.

CULTES GÉNÉRAUX ET PARTICULIERS DE LA GRÈCE.

Divinités spéciales à certaines races et à certains peuples. — Dieux protecteurs des villes. — Influence des alliances et des confédérations sur le culte. — Accroissement du nombre des divinités nationales. — Amphictyonies hellénique, ionique, béotienne, etc. — Influence exercée sur la propagation du culte de certaines divinités par l'art, les pèlerinages, les fêtes et jeux publics, les mystères. — Influence des oracles et du culte privé sur le choix des divinités nationales. — Extension et abus de la théoxénie.

Chaque peuple, chaque ville de la Grèce avait son culte propre, et le culte national prit généralement naissance de la même manière que la nation elle-même. Un certain nombre de familles ou de tribus s'étaient réunies en une cité, les cultes reconnus par chacune d'elles s'étaient groupés en un corps de croyances et de rites qui avait fini par constituer la religion de la nation, la religion de l'État[1]. Cette union entre des cultes distincts, analogues dans leurs formes et identiques quant au fond, devint plus ou moins intime[1]. Dans quelques villes, quoique les

[1] Voy., pour le développement de cette idée, Wachsmuth, *Hellenische Alterthumskunde*, 2e édit., t. II, p. 459 et sv.

tribus se fussent confondues en un même peuple et eussent réuni en des cérémonies communes l'adoration de leurs dieux respectifs, plusieurs d'entre elles gardaient en outre un culte privé, et les tribus n'avaient en quelque sorte apporté dans la communauté qu'une partie de leur propriété religieuse. A Athènes, par exemple, chaque tribu conserva pendant le laps de temps compris entre l'âge de Solon et celui d'Alexandre, ses divinités et ses sacrifices particuliers. C'étaient les *Etéobutades* qui sacrifiaient plus spécialement à *Athéné* comme à la divinité propre de leur famille, et la prêtresse de cette déesse devait être de leur sang [1]. Cette religion d'Athéné, qui finit par devenir prépondérante et constituer le culte le plus auguste et le principal de la cité, avait été apportée par une des races dont le mélange forma la population de l'Attique, celle qui s'établit dans la plaine au pied de l'Hymette, les Πεδιαῖοι. Deux autres races, l'une établie aux bords de la mer, les Παράλιοι [2], et l'autre qui s'était fixée sur la hauteur, les Διάκριοι, avaient chacune un culte spécial et différent. Les premiers adoraient Poséidon et les seconds Apollon. De l'association de ces cultes, résultat du mélange des races, sortit le culte national des Athéniens tel que nous le trouvons constitué au temps de Pisistrate. Mais en dehors de cette triade divine dont l'adoration formait entre les dèmes un lien politique et religieux, le culte distinct des anciennes phratries ou familles subsista longtemps [3].

Les dieux protecteurs d'une famille ou d'une race portaient chez les Grecs le nom de πατρῷοι θεοί ou προγενεῖς

[1] Æschin., *De falsa legat.*, p. 155.

[2] Ces riverains paraissent avoir été de race commune.

[3] Voy. à ce sujet G. H. Bode, *Geschichte der Hellen. Dichtkunst*, t. III, p. 103.

θεοί[1]. Ils se distinguaient des dieux de la cité, par rapport auxquels ils n'occupaient qu'un rang secondaire. Qu'on ne croie pas cependant que les πατρῷοι θεοί appartinssent à la catégorie des héros ou des démons[2]; ils pouvaient être aussi bien des dieux olympiens que des demi-dieux. Mais à l'égard du culte, des sacrifices qu'on leur offrait, ils ne prenaient rang, quels qu'ils fussent, qu'après les dieux communs à toute la nation[3]. Ce culte, ces sacrifices, étaient un culte, des sacrifices de famille (ἱερὰ οἰκεῖα καὶ πατρῷα)[4].

Lorsque les diverses tribus qui composaient une cité reconnaissaient un ancêtre commun, elles avaient un même *dieu paternel*, un même θεὸς πατρῷος. C'est ce qui avait lieu à Athènes pour Apollon, auquel était attribuée l'épithète de πατρῷος, parce qu'il passait pour le père d'Ion, ancêtre des Ioniens, race à laquelle appartenaient les Athéniens[5].

[1] Platon. *Leg.* IV, p. 717, b. Voy. Wachsmuth, *op. cit.*, t. II, p. 452. Ces dieux sont encore désignés sous le nom de ἐγγενεῖς (Sophocl. *Antigon.*, 199; *Electr.*, 421), ou ὁμόγνιοι (*OEd. Col.*, 1328). C'étaient ordinairement ces dieux que l'on prenait à témoin ou que l'on invoquait dans des malheurs ou des événements tout personnels (*Electr.*, 66, 67). Cf. F. Lübke, *Die Sophokleische Theologie und Ethik.*

[2] Ainsi, à Athènes, Apollon Pythien n'était qu'un dieu πατρῷος, parce que, malgré sa qualité de dieu de la race qui avait peuplé l'Attique, il ne faisait pas cependant partie de ceux ὅσοι τὴν χώραν ἔχουσι τὴν Ἀττικήν. (Demosthen., *De coron.*, § 141, p. 144, edit. Voemel.)

[3] Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 772.

[4] Platon. *Euthydem.*, § 72, p. 170, edit. Bekker. Celui qui honore et respecte la *communion* (κοινωνία) de ses dieux paternels (ὁμόγνιοι) se rend favorables les dieux de la génération (γενέθλιοι θεοί), qui lui accordent des enfants. (Platon. *Leg.* V, § II, p. 138, edit. Bekker.)

[5] Mais nous avons un Apollon *paternel* (Ἀπόλλων πατρῷος), parce qu'il est père d'Ion (Platon. *Euthydem.*, § 72). Socrate ajoute : « Zeus n'est point appelé πατρῷος chez nous, parce que Zeus n'était point une divinité

Ces dieux nationaux étendaient leur protection tantôt aux habitants de la ville entière [1], tantôt à ceux de toute la province [2], tantôt même à ceux de toute la race [3]. Ils étaient regardés comme de véritables rois célestes [4], comme les possesseurs de la terre natale. Héra sous le surnom d'*Argienne* était la grande divinité d'Argos. Elle tenait de même sous sa protection spéciale Sparte, Mycènes, Samos [5]. Le Zeus Néméen était associé à la *Héra argienne* dans le culte national de la première de ces villes [6]. Zeus Ithomate et les Dioscures constituaient les divinités nationales des Messéniens [7]. On a vu qu'Apollon et Hercule protégeaient spécialement tous les Doriens [8]. Ces divinités donnaient en certains cas leur nom aux villes qui les avaient prises pour patronnes. Athènes tirait vraisemblablement le sien de la vierge fille de Zeus, et peu à peu son culte s'était répandu dans toute l'Attique, c'est-à-dire dans tout le territoire d'Athènes, sur lequel elle étendait sa protection [9]. L'influence de certaines villes valut ainsi à leurs divinités éponymes une célébrité et une importance qu'elles n'avaient point dans le principe. Par exemple, la déesse Hybléa, révérée dans la ville du même

domestique et privée de toutes les familles athéniennes. » C'était cependant un dieu de la cité et protecteur des phratries sous les surnoms de Ἑρκεῖος et de Φράτριος, comme il le fait observer.

[1] Θεοὶ ἀστυνόμοι. (Æschyl. *Agamemn.*, 88.)

[2] Θεοὶ πολιοῦχοι. (Æschyl. *Sept. Theb.*, 109.) — Θεοὶ πολῖται. (*Ib.*, 253.)

[3] Θεοὶ γενέθλιοι πατρῴας γῆς. (Æschyl. *Sept. Theb.*, 639.)

[4] Aussi Plutarque dit-il en parlant des dieux des Platéens : Οἱ Πλαταιΐδα ἔχουσιν. (*Aristid.*, § 18, p. 520, edit. Reiske.)

[5] Pausanias, VII, c. 4, § 4.

[6] Pausan., II, c. 17, § 2, 3, IV, c. 27, § 4.

[7] Pausan., IV, c. 27, § 4.

[8] Voy. ce qui est dit au chap. II, p. 143 et sv., et au chap. VI, p. 445.

[9] Ἀθηνᾶν ὡς τὴν χώραν εἰληχυῖαν. (Lycurg., *adv. Leocr.*, 26, p. 151.)

nom, en Sicile, finit par voir son culte répandu dans toute l'île [1]. J'ai fait connaître au chapitre précédent quelques-unes de ces divinités originairement topiques qui prirent ensuite un caractère plus général. Le culte du plus grand nombre demeura toutefois confiné dans le territoire des villes qui portaient leur nom, ou, ce qui arrivait plus souvent, dont elles avaient tiré leur existence; car en bien des cas elles étaient moins anciennes que les villes elles-mêmes.

Chaque ville, chaque race mettait toute sa confiance dans ses dieux, auxquels elle prêtait plus de puissance, plus de vertu qu'à ceux des villes et des races étrangères. C'est ce que nous montrent bien ces paroles d'Iolas, dans les *Héraclides* d'Euripide : « *Les dieux*, dit-il, *qui combattent pour nous, ne le céderont pas à ceux des Argiens. Si Héra les protége, la fille de Zeus, Athéné, est notre déesse, une divinité plus vaillante et plus vertueuse est un sûr garant de la prospérité. Pallas ne souffrira pas qu'on lui ravisse la victoire* [2]. »

Les migrations des peuples d'une même race, qui furent dans les premiers temps de l'histoire hellénique si fréquentes et si multipliées, contribuèrent singulièrement à porter dans les lieux les plus divers l'adoration des mêmes divinités. Le peuple qui abandonnait une ville avait soin de transporter ses dieux dans la nouvelle ville qu'il allait habiter [3]. C'est ainsi qu'on a vu le culte d'Apollon et celui d'Hercule devoir en grande partie aux migrations des Doriens la faveur générale dont ils jouirent

[1] Pausan., V, c. 23, § 5.
[2] Euripid. *Heraclid.*, v. 347 et sv.
[3] Voy. dans Pausan., VII, c. 2, § 7, ce qui est dit des habitants de Myonte.

chez toutes les populations helléniques. Le culte des divinités crétoises fut répandu de bonne heure dans les îles de la mer Égée, dans le Péloponnèse et sur les côtes de l'Asie Mineure, par suite des habitudes maritimes des insulaires de la Crète [1]. Le culte de Dionysos s'étendit du Parnasse, de l'Hélicon et des contrées voisines, dans les îles, à Lesbos, Naxos, etc., et trouva ainsi peu à peu accès dans toute la Grèce [2]. Les migrations des Ioniens portèrent le culte de Poséidon dans la direction de l'ouest à l'est, des côtes sud-est du Péloponnèse dans les îles, en Eubée, et jusqu'en Asie Mineure, sur le littoral de la Carie et de la Lydie, où il prit un notable développement [3]. Elles propagèrent de même le culte d'Apollon delphinien que l'on trouve porté par eux jusqu'à Marseille où ce dieu devint une des divinités nationales de la colonie phocéenne [4]. De même l'invasion des Pélopides dans le Péloponnèse y fit pénétrer des divinités de l'Asie Mineure : c'est ainsi, par exemple, que le culte d'Artémis Cordaca fut apporté du mont Sipyle en Élide [5]. Des colons messéniens, ayant été se fixer à Naupacte en Étolie, reçurent des habitants de Calydon le culte d'Artémis Laphria qu'ils firent reconnaître dans leur mère patrie [6]. Ce furent même, selon toute apparence, des colons ou des marchands

[1] Voy. Raoul-Rochette, *Histoire de l'établissement des colonies grecques*, t. II, p. 337 et sv. Wachsmuth, *Hellenische Alterthumskunde*, 2e édit., t. II, p. 472.

[2] Pausan., I, c. 2, § 4.

[3] Thucyd., I, 128. Strab., VIII, p. 384, 386; X, p. 487. Cf. E. Curtius, *Die Ionier*, p. 8, sv.

[4] Strab., IV, p. 79.

[5] La *Cordaca* qu'on dansait en l'honneur d'Artémis est une danse du mont Sipyle (Pausan., VI, c. 22, § 1). Voy. ce qui est dit au chap. X.

[6] Pausan., IV, c. 31, § 6, c. 18.

crétois qui portèrent en Sicile, à Enguïum, le culte des *déesses-mères* (ματέρες)[1].

Souvent, en s'introduisant dans une contrée nouvelle, une divinité s'associait à un dieu du pays, et, du contact de leur culte, résultait pour la religion des altérations plus ou moins étendues qui ne tardaient pas à lui donner un caractère nouveau et spécial. Un exemple nous en est fourni par l'Hercule thébain. Il avait été confondu à Olympie avec l'Hercule idéen, un des Dactyles ou des Curètes apporté de Crète et qui fut ainsi regardé comme le premier fondateur des jeux Olympiques[2].

Les nombreux surnoms sous lesquels une même divinité était invoquée, et qui différaient suivant les lieux, en faisaient en réalité autant de divinités distinctes. Car selon l'épithète que recevait le dieu, on lui prêtait des vertus et des attributs différents, parfois même opposés. Cette contradiction s'explique, du reste, par un fait que j'ai déjà eu l'occasion de signaler, c'est que la différence des surnoms cachait souvent une différence d'origine. Un dieu ou une déesse ayant pris la place d'une divinité plus anciennement adorée dans un lieu, on faisait bientôt du nom de celle-ci un simple surnom que l'on transportait au premier. Il en résultait que l'on attribuait au personnage divin d'importation étrangère une grande partie des caractères qui avaient appartenu en propre à la divinité du pays. C'est ce qui arriva notamment pour *Britomartis*[3], déesse des pêcheurs crétois, que l'on confondit ensuite

[1] Voy. Plutarch. *Marcellus*, § 20, p. 444, edit. Reiske.

[2] Diod. Sic., V, 64. Pausan., V, c. 7, § 4, V, c. 13, § 5. Voy. sur cet Hercule idéen ce qui est dit au chapitre X.

[3] Βριτόμαρτις (Pausan., III, c. 14, § 2; Euripid. *Iphig. Taur.*, 126; Aristoph. *Ran.*, 1358). Voy. *Annal. de l'Institut archéologique de Rome*, t. II, p. 176-182.

avec Artémis, après en avoir fait quelque temps une nymphe de la suite de la déesse. Il en fut de même pour la divinité arcadienne Callisto, déesse de la chasse, dont j'ai déjà parlé au chapitre II [1]. La déesse lunaire thrace, Bendis, que des causes analogues avaient fait apporter en Attique, finit par être identifiée à Artémis-Hécate avec laquelle elle offrait une grande analogie d'attributs [2].

Les anciens dieux nationaux conservèrent longtemps, dans la dévotion des habitants, une place qu'il eût été difficile de leur enlever. Car la longue protection qu'ils avaient exercée sur une ville persuadait ses citoyens qu'il n'était pas de gardiens plus sûrs et plus efficaces qu'eux; et c'était dans l'acropole, c'est-à-dire dans la citadelle, la partie la plus ancienne de chaque ville, que se trouvaient leurs sanctuaires et leurs images [3]. Les dieux nouveaux n'étaient admis que dans des chapelles, dans de petits temples, placés d'abord au voisinage ou aux extrémités de la ville, et la dévotion à leur culte était dans le commencement plutôt le résultat d'un caprice religieux, d'une sympathie particulière, que l'effet d'une révolution dans les croyances. On ne craignait guère que les dieux de son pays, car c'étaient ceux dans la crainte et dans le respect desquels on avait été élevé; c'était à eux que chacun se croyait redevable des bénédictions répandues sur son existence. « *Je ne crains pas les dieux de ce pays*, dit le héraut dans les *Suppliantes* d'Eschyle, *je ne leur dois ni la vie, ni l'âge auquel je suis parvenu* [4].

[1] Voy. tome I, p. 154.

[2] Hesychius, v[is] Βένδις et Δίλογχον. Photius, v° *Lex.* Μεγάλην θεόν.

[3] Voy. Vitruv., I, 7.

[4] Οὔτοι φοβοῦμαι δαίμονας τοὺς ἐνθάδε
οὐ γάρ μ' ἔθρεψαν, οὐδ' ἐγήρασαν τροφῇ.
(*Suppl.*, 858-859.)

Cette ferme confiance que les membres d'un État, les habitants d'une ville, avaient dans la puissance de leurs dieux paternels, explique pourquoi il était généralement défendu à un citoyen d'Athènes d'aller porter ses dieux ailleurs [1]. C'était seulement sur ce qui touchait au culte des divinités nationales, aux traditions qui s'y liaient, que l'État exerçait son contrôle et son autorité. En dehors de ce culte public et héréditaire, établi par la loi, pratiqué de tous les temps par la patrie, fixé par un usage immémorial, la dévotion restait libre de se nourrir de fables et d'opinions étrangères, de fictions poétiques qui donnaient bientôt naissance à des cultes nouveaux [2]; et c'est ainsi que s'introduisirent dans la Grèce, et particulièrement à Athènes, tant de mythes étrangers, malgré les défenses qui furent bientôt portées à cet égard [3].

Toutefois un État ne demeurait pas, sous le rapport religieux, complétement séparé de ses voisins. Si des guerres éclataient souvent entre eux, il y avait aussi des alliances et des confédérations, et ce rapprochement des nations opérait le rapprochement des cultes. C'était sous la commune protection des divinités nationales respectives des deux États, qu'étaient placés les traités conclus par eux [4]. C'était de la vengeance de ces diverses divinités que l'on menaçait ceux qui voulaient les enfrein-

[1] Voy. à ce sujet ce que l'orateur Lycurgue dit de Léocrate qui avait transporté ses dieux à Mégare (*Adv. Leocr.*, p. 151).

[2] Voy. Bougainville, dans les *Mém. de l'ancienne Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XVIII, p. 75.

[3] Voy. dans l'*Apologie de Socrate* par Xénophon, l'accusation portée contre ceux qui introduisaient à Athènes des dieux étrangers. Cf. surtout ce que je dis au chapitre XV.

[4] Voy. Bœckh, *Corp. inscr. græc.*, t. II, n° 3050.

dre [1]. Les villes qui faisaient alliance stipulaient chacune le respect de leurs propres divinités, et souvent l'usage commun de certains rites religieux [2]; et ces alliances de dieux étaient d'autant plus naturelles que les populations qui s'unissaient entre elles par de semblables traités appartenaient souvent à une même race, et, comme telles, avaient déjà certains dieux nationaux communs [3]. Afin de consolider la bonne harmonie et l'entente déclarées par les traités d'alliance, il était convenu que les peuples de chaque nation enverraient plusieurs des leurs assister aux grandes solennités religieuses de la nation alliée [4], et de la sorte les cultes et les rites qui appartenaient à une divinité chez un peuple trouvaient des fidèles chez le peuple allié, qui bientôt reportait dans sa patrie la dévotion aux divinités dont il fréquentait les fêtes. C'était dans ces solennités que l'on renouvelait parfois les traités conclus. Ces traités étaient inscrits dans les temples [5], pour montrer qu'ils étaient placés sous la

[1] Demosthen. *Philip.*, XI, § 1.

[2] Voy. Bœckh, t. II, n° 3050, et plus particulièrement le traité entre les habitants de Smyrne et ceux de Magnésie du Sipyle (*Corp. inscr.*, t. II, n° 3137, p. 695).

[3] Ainsi, dans la guerre de Messénie, nous voyons les habitants de ce pays traiter les Lacédémoniens d'impies, parce qu'ils attaquaient un peuple qui, étant de la même race qu'eux, avait les mêmes dieux nationaux (πατρῷοι), au nombre desquels était spécialement Hercule. (Pausan., IV, c. 8, § 1.)

[4] Dans le traité d'alliance entre les Athéniens et les Lacédémoniens, mentionné par Thucydide (V, 23), on convint que, tous les ans, les Lacédémoniens se rendraient à Athènes aux fêtes de Dionysos, et les Athéniens à Lacédémone, à celles d'Hyacinthe, pour renouveler le traité conclu.

[5] C'est ce que nous indiquent un très grand nombre d'inscriptions grecques (Cf. Bœckh, *Corp. inscript. græc.*, t. II, p. 411). Lorsque les peuples grecs commencèrent à entrer en alliance avec les Romains, ils

garde des dieux[1]. Ainsi la religion se liait là d'une manière étroite à la politique, et l'extension des relations politiques amenait nécessairement l'extension et la communication des croyances religieuses. A une époque relativement postérieure, lorsque les villes faisaient alliance entre elles, qu'elles concluaient ce que les Grecs appelaient une Ὁμόνοια, elles représentaient sur leurs monnaies respectives, et probablement aussi sur leurs étendards et dans leurs temples, la divinité nationale de chacune d'elles. L'association de ces divinités devenait ainsi le symbole de la bonne harmonie des deux cités[2].

Certaines confédérations qui s'établirent d'une manière permanente et durable, donnèrent même naissance à une

agirent de même. Ainsi Tite-Live (XXVI, 24), à propos d'un de ces traités, nous dit que les conventions furent transcrites dans le temple d'Olympie par les Étoliens, et au Capitole par les Romains.

[1] C'est ce que montrent un très grand nombre de médailles autonomes des villes d'Asie qui portent pour inscription : *Alliance* (Ὁμόνοια) *des habitants de... et de ceux de...*, et sur lesquelles sont représentées, se donnant parfois la main, les divinités protectrices des deux cités. Par exemple, sur une monnaie qui porte pour légende : *Alliance des Milésiens et des Smyrnéens*, on voit Apollon Didyméen ayant à sa gauche les deux amazones ou Génies féminins de Smyrne (voy. Mionnet, *Méd. ant.*, t. III, p. 169, n° 786 et suiv.) Sur une autre monnaie qui consacre l'alliance d'Hiérapolis et d'Éphèse, sont représentés Apollon et l'Artémis éphésienne (Mionnet, *Suppl.*, VII, p. 572, n° 392). Cette même déesse apparaît près de Cybèle sur une médaille qui consacre l'*homonoia* de Cotiæum et d'Éphèse (Mionnet, *Suppl.*, t. VII, p. 547, n° 289). Pallas, la divinité de Sidé, et Artémis, celle de Perge, figurent l'une à côté de l'autre sur une monnaie qui consacre l'alliance de ces deux villes (voy. Mionnet, t. III, p. 489, n° 216). On pourrait produire ici un grand nombre d'autres exemples. Certains monuments figurés de plus grande dimension nous offrent également l'alliance des villes personnifiées par celle de leurs divinités et de leurs héros représentés se donnant la main. (Voy. Ph. Le Bas, *Voyage archéol. en Grèce et en Asie mineure. Mon.*, fig. 35.)

véritable religion de fédération [1], à un culte qui liait tous les États de la ligue. L'exemple le plus frappant et le plus ancien nous en est fourni par la célèbre alliance amphictyonique établie dans le nord de la Grèce, à Delphes ou aux Thermopyles [2], entre douze des plus puissantes populations helléniques des premiers temps [3]. Cette confédération paraît avoir été formée à l'instar de petites ligues qui existaient plus anciennement chez les populations doriennes, dans la Thessalie [4]; elle liait tous les peuples qui en faisaient partie, par l'adoration des divinités révérées à Delphes et aux Thermopyles. Ce n'est point ici le lieu de rechercher à quelle époque remontait l'établissement de l'amphictyonie delphique [5]. Le personnage d'Amphic-

[1] Les habitants des diverses cités prirent l'habitude de se réunir dans un temple commun, pour assister à des fêtes et à des assemblées générales, réunions qui, dans l'origine, ne se composant que d'hommes accoutumés à prendre leurs repas, à sacrifier et à demeurer en commun, furent toutes d'amitié, mais dont bientôt l'avantage dut paraître s'augmenter en proportion de ce qu'elles devenaient plus nombreuses et que l'on s'y rendait de plus d'endroits différents. (Strab., IX, p. 419.)

[2] Cette amphictyonie se tenait au printemps à Delphes (ἐαρινὴ πυλαία), et en automne à Anthéla aux Thermopyles (ὀπωρινὴ πυλαία).

[3] Cette confédération se composait des peuples ou nations suivantes (πόλεις, ἔθνη, γένη) : les Ioniens, les Dolepes, les Thessaliens, les Æenianes ou peuples de l'Œta, les Magnètes, les Maliens, les Phthiotes ou Achéens Phthiotiques, les Doriens, les Phocéens et Delphiens, les Locriens, les Béotiens, les Perrhèbes, tous peuples qui habitaient dans le principe la Thessalie. (Æschin., *De falsa leg.*, p. 122. Voy. l'art. AMPHICTYONIE dans l'*Encyclop. class.* de Pauly, p. 426.) Il existe cependant quelque incertitude sur certains peuples compris dans cette énumération. (Voy. à ce sujet la *Dissertation* de Ch. de Valois dans le tome III des *Mémoires de l'anc. Acad. des inscript. et belles-lettres*, p. 192, sv.)

[4] Voy. ce qui a été dit au tome I, p. 48.

[5] Voy. l'article de l'*Encyclopédie* de Pauly déjà cité, et les observations de Fréret sur les premiers habitants de la Grèce dans le tome XLVII des *Mémoires de l'ancienne Acad. des inscript. et belles-lettres*, et celui



tyon qu'on lui donne pour fondateur paraît avoir été purement et simplement inventé, suivant l'usage, pour expliquer l'étymologie oubliée du nom de la diète de la Hellade primitive. Il est très vraisemblable que le mot Amphictyon avait d'abord été appliqué, ainsi que le font remarquer certains auteurs [1], à ceux qui venaient s'établir à l'entour de Delphes, comme députés de l'assemblée commune des Hellènes [2]; leur nom devait s'écrire originairement *amphiction* [3], orthographe qui se perdit dans la suite. Il existait deux sortes de députés envoyés par les villes grecques à l'amphictyonie, aux Pylées (Πύλαια), comme on appelait ce congrès [4] : les *hiéromnémons* [5] et les *pylagores* [6]. Les premiers avaient un caractère véritable-

de Charles de Valois déjà cité. Les noms d'Ioniens et de Doriens, de Dryopes. que nous voyons figurer parmi les nations de la ligue, prouvent que celle-ci remontait à une époque où ces peuples avaient une existence à part.

[1] Voy. Anaximen. *Antiq. græc.*, cité par Harpocration, v° Ἀμφικτύονες. Androtion ap. Pausan., X, c. 8, § 1. Strab., IX, p. 420.

[2] Ἀπὸ τοῦ ἀμφὶ κτιζέσθαι.

[3] Voy. Ch. de Valois, *Diss. cit.*

[4] Ce nom était dérivé de celui des Thermopyles (πύλαι). Voy. la note 3 ci-dessus, page 2.

[5] Ces hiéromnémons (ἱερομνήμονες) étaient proprement les scribes sacrés, car ce nom de *Mnemones* paraît synonyme de γραμματεῖς (voy. *Schol. ad Aristoph. Nubes*, 625). Chaque ville en envoyait un, et dans certains cas plusieurs (voy. le *Mémoire* de W. Leake sur des inscriptions de Delphes dans les *Transactions of the Royal Society of literature*, 2e série, vol. II, 1847, p. 8 et 9); voilà pourquoi on les appelait aussi συνέδροι (Ulpian., *ad Demosth. adv. Timoc.*, p. 747).

[6] Les pylagores étaient proprement les envoyés politiques. A Anthéla, où la réunion était toute politique, c'étaient eux qui avaient le pas, tandis qu'à Delphes, il appartenait aux hiéromnémons: voilà pourquoi ils portaient le nom de Pylagores, parce qu'ils dirigeaient l'assemblée qui se tenait aux Thermopyles ou Pyles. (Hesychius, v° Πυλαγ., et *Etymo-*

ment sacerdotal, ils étaient chargés de tout ce qui avait trait à la religion, et c'était à eux qu'on remettait le soin des sacrifices publics [1]. Les pylagores assistaient même les hiéromnémons dans les sacrifices solennels par lesquels on ouvrait l'assemblée : c'était donc sous la protection des divinités de Delphes et des Thermopyles, d'Apollon Pythien, d'Artémis, de Latone et de la prévoyante Athéné, d'une part [2], sous celle de Déméter de l'autre [3], que se plaçait la confédération amphictyonique. Dès lors, ces divinités devenaient de véritables dieux panhelléniens, et le culte de Delphes et des Thermopyles passait ainsi chez tous les peuples qui entraient dans la ligue. Le serment [4] par lequel les amphictyons s'engageaient à ne renverser aucune des villes honorées du droit d'amphictyonie, à ne point détourner les eaux courantes, à punir ceux qui déroberaient les richesses de Delphes, les effroyables imprécations qu'ils prononçaient contre ceux qui enfreindraient ce serment, habituaient naturellement la population à avoir pour les dieux amphictyoniques, à la vengeance desquels on vouait les parjures, une crainte et un respect extrêmes. Ces divinités devenaient en

logicon magnum, s. h. v.). — Voy. Letronne, *Éclaircissements sur les fonctions des magistrats appelés Mnémons, Hiéromnémons, Promnémons, et sur la composition de l'assemblée amphictyonique*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, t. VI, p. 252, 261 (Paris, 1822).

[1] Denys d'Halicarnasse emploie le mot ἱερομνήμονας dans l'acception de *pontifices* (*Ant. Rom.*, VII, p. 133, sq., edit. Sylb., X, p. 681). Voy. Letronne, *Éclaircissements cités*, p. 228, 229.

[2] Æschin., *adv. Ctesiph.*, p. 418, §§ 110, 111.

[3] Voy. Callimach. *Epigramm.*, XLI, 2. Voy. Otf. Müller, *Dorier*, 2e édit., t. I, p. 263.

[4] Æschin., *adv. Ctesiph.*, p. 411. Cf. Fréret, *Observations sur les premiers habitants de la Grèce*, dans les *Mém. de l'anc. Acad. des inscript.*, t. XLVII, p. 71.

réalité les grandes divinités nationales ; elles étaient, jusqu'à un certain point, regardées comme supérieures en puissance à celles qui étaient particulières à chaque État, à chaque peuple, puisqu'elles régissaient tous les États en commun ; tandis que les autres prenaient un soin plus particulier des nations placées sous leur tutelle spéciale.

Les Athéniens et vraisemblablement les autres peuples amphictyoniques ne se contentaient pas d'envoyer à Delphes leurs hiéromnémons et leurs pylagores. Ces magistrats ne sacrifiaient que pour la conservation de la Grèce entière [1]. Ils avaient de plus des *théores* [2] ou sacrificateurs spéciaux, tirés soit du sénat, soit du corps des thesmothètes [3], qui venaient offrir des sacrifices particuliers pour les dieux nationaux (πατρῷοι) [4]. Delphes ou les Thermopyles devenaient donc pour les peuples amphictyoniques autant une capitale religieuse qu'une capitale politique, et la réunion des députés de la Grèce attirant un immense concours de peuple [5], et étant l'occasion de foires et de jeux publics [6], un grand nombre d'indi-

[1] Voy. Ch. de Valois, *op. cit.*, p. 227.

[2] Θεωροί. Voy. Demosth., *Pro liberis Lycurgi*, §§ 30, 31 ; Ch. de Valois, *op. cit.*, p. 227. Eschine les désigne aussi sous le titre de οἱ συνθύοντες καὶ χρώμενοι τῷ θεῷ.

[3] Æschin., *De fals. leg.*, p. 280. Valois, *op. cit.*

[4] Voy. Letronne, *Éclaircissements cités.*

[5] De là l'expression de πύλαια appliquée à une grande foule, une grande cohue. Plutarque (*Pyrrhus*, § 29) parle de la πυλαϊκὴ ὀχλαγωγία.

[6] Ces marchés, nommés πυλάτιδες ἀγοραί (Hesychius, *s. h. v.*), et qui sont mentionnés par divers auteurs (Soph. *Trach.*, 640 ; Scymn. Ch., v. 600 ; Theophr. *Histor. plantar.*, IX, c. II), tiraient aussi leur importance de l'exemption de tous droits (ἀτέλεια) dont jouissaient les marchands. On faisait remonter cette exemption jusqu'au roi Acrisius (voy. *Schol. Euripid. Orest.*, 1087), un des héros auxquels on rapportait l'établissement de l'amphictyonie delphique, et qui passait pour avoir

vidus même des États étrangers à la ligue venaient puiser là la connaissance des divinités amphictyoniques et la dévotion pour elles [1].

En général, les assemblées politiques de peuples différents étaient pour les Grecs une occasion de conciliation entre leurs cultes, car les assemblées s'ouvraient toujours par des sacrifices aux diverses divinités de ces peuples.

D'autres amphictyonies liaient entre elles d'autres populations grecques et produisaient sur leur religion les mêmes effets. Il paraît avoir existé une amphictyonie à Argos, qui rattachait au culte d'Apollon Pythien le peuple de cette ville et ceux de Lacédémone et de Messénie [2], une amphictyonie dans l'île de Calaurie, composée des villes d'Hermioné, d'Epidaure, de Prasies et de Nauplie en Argolide, de celles d'Égine, d'Athènes et d'Orchomène [3]. L'assemblée se tenait dans le temple de Poséidon; en sorte que toutes ces populations maritimes se trouvaient liées par le culte commun du dieu des mers. Les peuples de l'Eubée formaient aussi une sorte d'amphictyonie qui avait pour

construit le temple de Déméter aux Thermopyles. Ces foires se continuèrent jusqu'à une époque assez moderne. Dion Chrysostôme (*Orat.* LXXVII, p. 414, edit. Reiske) en fait mention comme existant encore de son temps.

[1] Æschin., *adv. Ctesiph.*, p. 483, § 124.

[2] On a conclu l'existence de cette amphictyonie d'un passage de Pausanias (IV, c. 5, § 1), mais cette opinion a été combattue par des érudits. Voy. à cet égard Sainte-Croix, *Des anciens gouvernements fédératifs de la Grèce*, p. 128, et l'article AMPHICTYONIE dans l'*Encycl. class.* de Pauly, p. 422.

[3] Strab., VIII, p. 652. Cf. Otf. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, p. 247. Suivant ce célèbre archéologue, contredit cependant par K. F. Hermann (*Lehrbuch der griech. Staatsalterth.*, § 11, 7), cette amphictyonie avait pour but, dans l'origine, de résister aux attaques des Achéens, et plus tard elle s'était bornée à des rapports religieux.

siége le temple d'Artémis Amarynthide [1]. Il existait une assemblée analogue des États béotiens dont les députés se réunissaient dans le temple d'Athéné Itonia [2]. Les Béotiens célébraient en commun, tous les soixante ans, les fêtes nommées *grandes Dédalies* [3]; on y sacrifiait à Zeus et aux autres dieux. C'était sous la protection de Déméter Panachaia (Παναχαία) que se réunissaient à Ægium [4] les députés de l'amphictyonie achéenne. Les Doriens de l'Asie Mineure qui formaient l'alliance triopique [5], avaient aussi choisi Apollon pour le dieu de leur confédération [6], en l'honneur duquel ils célébraient, tous les ans,

[1] Tit. Liv., XXXV, c. 38. Strab., X, p. 448.

[2] Pausan., IX, c. 34, § 1.

[3] Μεγάλα Δαίδαλα (Pausan., IX, c. 3, §§ 2, 4). On distinguait les grandes et les petites Dédalies. Ces fêtes tiraient leur nom de Dédale. Les peuples qui y prenaient part étaient ceux de Platée, de Coronée, de Thespies, de Tanagre, de Chéronée, d'Orchomène, de Lébadée et de Thèbes.

[4] Pausan., VII, c. 24, §§ 2, 3.

[5] Ces Doriens appartenaient à six villes qui furent plus tard réduites à cinq, Halicarnasse ayant été exclue de l'hexapole. Ces villes étaient : Lindos, Ialysos, Camiros, Cos et Cnide. (Voy. Herodot., I, c. 134. *Schol. Theophr.*, cité par Stoddart, *Transactions of the Royal Society of literature*, t. III, p. 66. Cf. Larcher, dans les *Mémoires de l'anc. Acad. des inscript.*, t. XVIII, p. 284.) Le temple d'Apollon Triopien tirait son nom du promontoire Triopium où il était situé. On célébrait, en l'honneur du dieu, des fêtes et des jeux. Un trépied de bronze était le prix du vainqueur. Mais il n'était pas permis à celui-ci d'emporter le trépied du temple; il devait le consacrer aux dieux, en y gravant une inscription qui indiquât son nom, celui du chorége et celui du magistrat qui donnait le nom à l'année. Ce fut la violation de ce règlement par un habitant d'Halicarnasse nommé Agasiclès, qui entraîna l'exclusion de cette ville de la confédération triopique.

[6] Le scholiaste de Théophraste (ap. Stoddart, *loc. cit.*) nous apprend que Poséidon et les Nymphes étaient associés à Apollon, dans les jeux Triopiques.

des solennités. C'était aussi sous la protection du fils de Latone qu'était placée l'amphictyonie de Délos[1] ou des îles, sortie, comme la précédente, de l'amphictyonie delphique ou thessalienne, qu'on doit regarder comme l'amphictyonie mère ou modèle. Les Ioniens de l'Asie Mineure constituaient une ligue puissante placée sous la protection de Poséidon héliconien[2]. Les députés s'assemblaient au *Panionium*[3]. Ils offraient des sacrifices communs aux dieux et célébraient en son honneur les fêtes nommées *Panionia*[4]. Certaines villes de la Mysie, de la Carie et de la Lydie envoyaient tous les ans des députés à Mylassa, où ils sacrifiaient en commun dans le temple de Zeus Carios[5].

Au reste, on choisissait le plus souvent comme protec-

[1] Cette amphictyonie remontait à une haute antiquité (voy. Hom. *Hymn. ad Apollin.*, 146, 165. Thucydid.; III, 104; Plutarch. *Thes.*, 21; Bœckh., *Corp. inscr.*, I, p. 252). Les îles de Myconos, Scyros, Ténos, Céos, Siphnos, Sériphos, Ios, Paros, Icaros, Naxos, Andros, et la ville de Caryste en Eubée faisaient partie de cette amphictyonie (voy. Bœckh, *Athen. Staatshaushalt.*, II, 214, 142).

[2] Strab., VIII, p. 284. Smyrne et Chios faisaient partie de cette confédération (Pausan., V, c. 8, § 3 ; VII, c. 24, § 4).

[3] Strab., XIV, p. 639. C'était chez les Priéniens que l'on choisissait celui qui présidait aux sacrifices.

[4] Le temple de Poséidon Héliconien s'élevait dans l'île de Ténos et lui était commun avec Amphitrite. Les députés de toutes les nations qui composaient la ligue se rendaient aux fêtes panégyriques célébrées à Mycale. Une inscription de Ténos nous apprend (*British Museum*, XV, p. 231, et Dodwel, *Travels*, II, p. 518) qu'un habitant se chargeait de donner un festin aux envoyés ou théores. C'est ce que Strabon appelle ἑστιατόρια (X, p. 487). Cet usage de recevoir les théores (θεωροδοκία) existait aussi à Délos (voy. ce qui est dit au chap. X).

[5] Herodot., I, 171, et V, 66. Cet historien remarque que les Mysiens, les Cariens et les Lydiens étaient seuls admis dans les sacrifices offerts en l'honneur du dieu; tandis que d'autres peuples qui parlaient cependant la même langue (ὁμόγλωσσοι) en étaient exclus.

trices de la confédération celles des divinités qui étaient entourées de plus de respect chez les populations qui s'unissaient de la sorte par une alliance. C'est ainsi qu'Apollon devint le patron de toutes les alliances de peuples doriens, et Poséidon celui de toutes les alliances de peuples ioniens.

Ces associations religieuses, conséquence directe des associations politiques, se propagèrent longtemps chez les peuples grecs. Plusieurs siècles après l'époque qui nous occupe, les principales villes de l'Asie Mineure s'unissaient encore entre elles par une communauté de fêtes et de solennités religieuses. Éphèse, Smyrne, Milet, Myonte, Lébédos, Colophon, Priène, Téos, Erythrées, Phocée, Clazomène, Samos et Chios, instituèrent en commun une fête à laquelle elles devaient toutes prendre part, et qui avait lieu dans la ville fixée lors de la réunion du congrès. Cette fête comprenait deux solennités, l'une annuelle, l'autre quinquennale, plus magnifique que la première. Celui qui présidait à ces fêtes et aux jeux qu'on y célébrait, était une sorte de pontife qui portait le titre d'*asiarque*[1]. On voit qu'à cette époque, l'alliance religieuse, en Asie Mineure, était devenue plus étroite, ce qui tenait sans doute à une plus grande fusion dans les croyances. Pergame se lia de même, dans les derniers siècles avant notre ère, à d'autres villes, telles que Smyrne, Ephèse, Sardes, Tralles, Hiérapolis, Laodicée de Phrygie, Mytilène, Nicomédie, par une communauté de cultes et de jeux[2].

Les peuples de l'alliance amphictyonique se voyaient quelquefois infliger des amendes par les amphictyons,

[1] Strab., XIV, p. 960. Gruter, *Inscription.*, p. CCCXIV.

[2] Voy. *Mém. de l'anc. Acad. des inscript.*, t. XXXVIII, p. 156.

et du produit de ces amendes on élevait des statues en l'honneur des dieux[1]. Chaque peuple se trouvait donc contribuer pour sa part au culte de différentes divinités helléniques, ce qui achevait de rendre de plus en plus étroite l'union des membres du panthéon grec.

La célébrité que s'étaient acquise certains artistes, et notamment ceux d'Athènes, engagea des villes souvent fort éloignées les unes des autres et de cultes différents, à charger ces artistes en renom de l'exécution des statues ou des tableaux destinés à orner leurs temples. De cette façon les idées que ces artistes s'étaient faites des divinités ne tardaient pas à être acceptées dans toute la Grèce.

Ces images des dieux, chefs-d'œuvre de l'art ancien, inspiraient l'enthousiasme, excitaient la convoitise; on s'en disputait la possession. Le peuple vainqueur en dépouillait les vaincus, et les rapportait dans son pays comme un précieux butin[2]. Ainsi le transport des représentations figurées contribuait encore à propager les croyances, les symboles, et à amener entre eux un mélange, une fusion qui devenait de plus en plus profonde[3].

Les jeux célébrés en différents lieux du Péloponnèse attiraient un immense concours de peuple, et étaient, comme la diète amphictyonique et les ligues formées sur son modèle, un moyen de contact et de rapprochement entre les croyances religieuses. Les athlètes de toutes les contrées qui prenaient part à ces jeux consacraient à leur patron particulier des statues ou des monuments votifs. Chaque ville voulait avoir dans les temples, les enceintes sacrées où se rendaient ses habitants, ses

[1] Pausan., X, c. 15, § 4.
[2] Herodot., V, 83. Pausan., II, c. 17, § 5; VIII, c. 46, § 2.

autels et ses simulacres spéciaux. En sorte que, par ce concours de dévotion, se trouvaient rapprochés dans un même temple des divinités et des cultes originairement étrangers entre eux. Voilà comment le temple d'Olympie, qui était le plus célèbre et le plus fréquenté de la Grèce, à raison des jeux qui se donnaient dans cette ville, se trouva transformé en un véritable Panthéon hellénique [1].

Les jeux d'Olympie formaient donc en réalité le complément de l'amphictyonie de Delphes et des Thermopyles. Le droit de sacrifier à Zeus olympien, lors des fêtes qui se célébraient tous les ans à Pise sur l'Alphée, et celui d'être admis aux jeux qui, tous les quatre ans, accompagnaient cette fête, constituaient, avec le privilége d'envoyer des députés à la πυλαία, ce que l'on appelait le *droit hellénique* [2]. Ce droit devenait ainsi autant politique que religieux; il réunissait en un culte commun les cultes fractionnés et divers, quoique en partie de même origine, qui appartenaient à chaque tribu, à chaque peuplade [3].

Les fêtes pythiques et olympiques formaient les grandes fêtes nationales helléniques. Il en existait d'autres qui avaient aussi un caractère national, mais qui se faisaient au nom de confédérations moins étendues et dont plusieurs étaient comme des subdivisions de la ligue hellénique. De cette catégorie étaient : les *Amarynthies*, qui se célébraient en Eubée et aux-

[1] Pausan., V, c. 14 et 15.

[2] Voy. Fréret, *Observations sur l'orig. des prem. hab. de la Grèce*, t. XLVII, p. 70, des *Mém. de l'anc. Acad. des inscript. et belles-lettres.*

[3] Strab., X, p. 448. Tit. Liv., XXXV, 38. Toutefois Thucydide (I, 98) exclut Carystos de cette confédération.

quelles la ville dryopique de Carystos prenait part, avec Chalcis et Érétrie; ces fêtes sanctionnaient une sorte d'alliance [1]; les *Délies*, qui réunissaient les habitants des Cyclades [2]; les *Apaturies*, qui constituaient un des moyens d'union des villes ioniennes d'Asie [3]; les *Triopies*, qui réunissaient six villes doriennes, Halicarnasse, Cnide et Cos, et trois villes de Rhodes, Lindos, Camiros et Ialysos [4]; les solennités célébrées en commun au temple d'Artémis Limnatide par les Messéniens et les Spartiates [5]; les fêtes et les jeux des Minyens de Triphylie, qui avaient lieu au Samicon [6]; les sacrifices célébrés en commun par les Mantinéens et les Orchoméniens [7]; les fêtes béotiennes qui avaient lieu à Onchestos [8]; enfin les fêtes fédératives des Italiotes au temple de Héra ou Junon Lacinia [9].

Ces fêtes ne demeuraient pas toujours d'ailleurs le privilége exclusif de ceux dont elles cimentaient l'alliance. Il arriva pour plusieurs, et notamment pour les jeux Olympiques, que les conditions d'admission s'élargirent. Le besoin d'en augmenter l'éclat fit agrandir le cercle de ceux qui y pouvaient concourir, et de la sorte les sentiments de cette bienveillance mutuelle que Lysias [10]

[1] Herodot., V, 99. Thucyd., I, 15. Strab., X, p. 448.

[2] Homer. *Hymn. in Apoll.*, 147 et sq. Thucyd., III, 104. Strab., X, p. 485. Pausanias, III, c. 4, § 1. Cf. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, t. I, n° 252.

[3] Herodot., I, 147.

[4] Herodot., I, 144.

[5] Pausan., III, c. 4, § 2.

[6] Strab., VIII, p. 337, 343. Pausan., V, c. 6, § 1. O. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, p. 360 et suiv.

[7] Pausan., VIII, c. 13, § 1.

[8] *Iliad.*, II, v. 506. Homer. *Hymn. in Apoll.*, 230. Strab., IX, p. 284.

[9] Athen., XII, p. 541, *A.* T. Liv., XXIV, 3. Polyb., II, 39, § 6.

[10] *Orat. pol. ad lud. Olymp.*, § 1.

nous signale comme un des heureux effets de l'institution des jeux Olympiques, se répandirent de plus en plus parmi les Hellènes. Je reviendrai au chapitre X sur ces jeux, en traitant en détail de leur mode de célébration. Il me suffit de constater ici le caractère de plus en plus *panhellénique* qu'ils ont pris. La religion grecque a, comme on le voit, par plusieurs de ses institutions, puissamment contribué à préparer l'avénement de ces principes d'égalité et de fraternité que le christianisme devait plus tard consacrer.

Il existait aussi en Grèce d'autres jeux et d'autres fêtes qui, sans avoir le caractère d'universalité et l'importance nationale des jeux Olympiques, rapprochaient cependant, à certains anniversaires, les habitants d'une même province ou de villes de territoires contigus et limitrophes, et tendaient par conséquent à transformer en un culte commun à un certain nombre de tribus, de cités, de peuples voisins, celui des divinités sous la protection desquelles ces jeux étaient placés ou auxquelles ces fêtes étaient consacrées. C'est ce qui arrivait en Attique pour les *Panathénées* où figuraient les métœques (μέτοικοι), c'est-à-dire les étrangers domiciliés à Athènes, pour les *Héraclées* à Marathon, les *Gérastiées* en Eubée, les *Iolaïes* ou *Héraclées* à Thèbes, les *Érotidies* à Thespies, les *Amphiaraies* à Orope, les *Trophonies* ou *Basilées* à Lébadée, les *Délies* à Délion, les *Dioclées*, les *petites Pythies* et les *Némées* à Mégare, les *Helloties* à Corinthe, les *Hêræés* à Argos, les *Pythies* à Sicyone, les *Théoxénies* à Pellène en Achaie, les *Lycées* en Arcadie, les *Alées* à Tégée, les *Corées* à Clitor, les *Hermées* chez les Phénéates, les *Éacées* à Égine, les *Delphinies* à Héræa, les *Isthmies* à Syracuse [1],

[1] Voyez ce que je dis des fêtes au chapitre X.

Les mystères de Déméter et de Proserpine à Éleusis furent certainement, après les jeux, la cause le plus active et le moyen le plus efficace de réunir dans des croyances communes les hommes de toutes les nationalités de la Grèce, et de rallier par certains rites généraux les cérémonies si multipliées et si diverses qui constituaient chaque culte local.

Ces grandes solennités religieuses furent apportées de la Thrace primitive, c'est-à-dire de la Thessalie et de la Macédoine, dans la Béotie, l'Attique et la Mégaride ; elles prirent dans la Grèce propre un tel développement et un tel éclat que, vers la fin de la période à laquelle nous sommes arrivés et dans les siècles qui suivirent le siècle d'Alexandre le Grand, on ne rencontre rien qui puisse leur être comparé.

De toutes les contrées helléniques on venait se faire initier à ces mystères qui devenaient, pour ainsi parler, une école de cultes et de croyances. Puis, par imitation, on établit en l'honneur des *grandes déesses*, des cérémonies analogues dans différentes villes de la Grèce : en Messénie, où ces mystères acquirent aussi un certain renom et assez d'éclat pour occuper le premier rang après ceux d'Éleusis [1]; à Phénée en Arcadie, où la tradition nous rapporte qu'ils avaient été établis par Naüs, d'après un ordre de l'oracle de Delphes [2]; à Phlionte [3], à Paros, d'où ils avaient été portés à Thasos [4].

J'exposerai au chapitre XI l'origine, l'histoire et les cérémonies de ces mystères; j'ai dû me borner à ap-

[1] C'est ce que nous apprend Pausanias, IV, c. 33, § 5.
[2] Pausan., VIII, c. 14, § 8.
[3] Id., II, c. 14, § 1.
[4] Id., X, c. 28, § 1.

précier ici l'influence morale et religieuse qu'ils exercèrent sur les Grecs, afin de déterminer la part qui leur revient dans la fusion des religions helléniques, et d'apprécier leur importance comme solennités dans ce qu'on peut appeler le culte général et commun de la Grèce.

La célébrité de diverses autres fêtes, le renom de certains temples, des cultes qu'on y rendait aux divinités auxquelles ces temples étaient consacrés, attiraient souvent loin de leur patrie les gens dévots, empressés à se ménager par leurs prières la protection de toutes les divinités puissantes, et qui prenaient de plus plaisir à assister aux différents genres d'exercices religieux [1]. Il s'établit de la sorte, dans l'antiquité, de véritables pèlerinages, comme les entendent les chrétiens et les musulmans. Les inscriptions nous fournissent la preuve du grand développement qu'avaient pris ces visites aux temples célèbres, ces participations à des solennités lointaines. Nous en trouvons un exemple dans le culte d'Apollon et de Héra à Cyrène, auquel venaient en foule prendre part les Orientaux [2]. Les sanctuaires consacrés à certaines divinités fatidiques, tels que le temple d'Apollon à Claros [3], l'antre de Trophonius à Lébadée [4], sans parler de l'oracle de Delphes dont il a déjà été question, attiraient des milliers de pèlerins.

[1] Voy. ce qui est dit au chapitre X.

[2] Voy. Bœckh, *Corp. inscript. græc.*, t. III, n° 5146 et sq. Il se rencontre là surtout nombre d'inscriptions commémoratives consacrées par les Orientaux, qui étaient, comme on sait, très nombreux à Cyrène. On en remarque notamment deux qui ont été placées par deux Iduméens. Le mot ἦλθε « *est venu, vint* » accompagne presque toujours le nom de celui qui consacre l'inscription, ce qui nous montre que l'individu avait fait le pèlerinage en personne.

[3] Voy. ce qui est dit de cet oracle au chapitre XIII.

[4] Voy. chapitre XIII.

Chaque voyageur allait visiter le temple qui se trouvait sur sa route, y rendre ses hommages au dieu qu'on y vénérait, et lui demander pour la continuation de son voyage son appui et sa protection. Quand les prières avaient été exaucées, que la divinité étrangère avait paru touchée de la dévotion et des sentiments pieux qui lui avaient été exprimés, c'était alors un motif pour le voyageur de rapporter dans sa patrie le culte de cette divinité. Une piété reconnaissante lui faisait élever une chapelle, ou consacrer une statue ; parfois même un prêtre était commis pour desservir ce sanctuaire, et peu à peu quelques personnes venaient se joindre à la famille de l'édificateur du nouveau temple et formaient le noyau d'un corps de fidèles. La divinité de provenance étrangère prenait rang parmi les dieux de la ville où son nom et son adoration avaient été ainsi introduits. C'est de la sorte que, suivant la tradition, on vit à Athènes le culte d'Aphrodite apporté par Egée [1], et celui de Dionysos par Pégase [2]. Xénophon, exilé à Scillonte en Élide, y introduisit ainsi le culte de l'Artémis d'Éphèse [3]. Des causes analogues dotèrent Patras du culte de l'*Artémis Laphria*, originaire de Calydon. A la reconnaissance des voyageurs se joignaient aussi, comme il a été rappelé plus haut, les émigrations individuelles : une famille, un individu qui venait se fixer dans une ville, y apportait le culte des dieux qu'il avait été habitué à révérer dans sa première patrie.

Parfois c'était la ville elle-même qui prenait l'ini-

[1] Pausan., I, c. 14, § 6.
[2] Id., I, c. 2, § 4.
[3] Xenophon. *Cyr. expedit.*, V, c. 3, § 8. Pausan., V, c. 6, § 4.

tiative pour l'introduction d'un culte étranger. Souffrait-elle d'une contagion, d'une calamité quelconque, et la réputation d'une divinité étrangère avait-elle pénétré jusqu'à elle, ses habitants avaient souvent alors l'idée d'associer à leurs dieux cette divinité puissante qui pouvait préserver la patrie des maux cruels qui l'affligeaient ou relever son ancienne autorité abattue [1]. Toutefois on ne prenait pas de semblables résolutions à la légère. Les Grecs de la ligue amphictyonique consultaient d'ordinaire l'oracle de Delphes et n'ouvraient leur temple à ces dieux nouveaux qu'après avoir reçu une réponse favorable de la Pythie [2].

Les généraux qui avaient porté dans des pays lointains les armes victorieuses de leur patrie s'imaginaient parfois être redevables de leur triomphe à des divinités étrangères dont ils transportaient alors la statue et le culte dans leur ville natale [3]. Enfin on vit dans quelques cas, rares il est vrai, une ville, en témoignage d'estime ou plutôt par flatterie pour un peuple voisin, pour une cité dont elle redoutait la puissance, ériger en divinités les vertus et la personnification de ce peuple, de cette cité. C'est ainsi que Byzance éleva un autel à la Charis et au Démos d'Athènes [4].

Outre ces causes générales d'introduction de cultes étrangers, il y en eut encore de particulières, telles

[1] Pausan., VII, c. 18, § 6.

[2] C'est ce qui arriva notamment pour l'introduction du culte d'Apollon Agyieus à Athènes. (Demosth., *adv. Mid.*, p. 531, n° 9. Cf. Platon. *Phædr.*, § 1. Sophocl. *Antig.*, 956.

[3] Les Thuriens, qu'allait attaquer Denys, ayant vu sa flotte dispersée par le vent Borée, reconnurent ce vent comme un dieu de leur ville, et instituèrent en son honneur une fête. (Ælian. *Hist. var.*, 61.)

[4] Demosth., *De corona*, p. 256, § 25.

que des apparitions, des songes[1] par lesquels une divinité se révélait à un pays qui ne l'avait point encore adorée. Ces faits sont nombreux dans l'antiquité. Mais je ne puis ici entrer dans leur détail. Le mélange des cultes et des divinités qui résulta de ces perpétuelles alliances, de ces perpétuelles migrations, alla toujours croissant. La théoxénie, c'est-à-dire le goût des divinités étrangères, devint une véritable manie, une sorte de mode, dans laquelle se distinguèrent surtout les Athéniens[2], malgré les lois qu'ils avaient établies pour arrêter ces importations sacrées qui tendaient à altérer le culte national.

La théoxénie fut le premier symptôme de cette tendance syncrétique qui se développa dans les âges postérieurs, et qui amena toutes les religions de la Grèce et presque toutes celles de l'Empire romain à n'en plus former qu'une seule comprenant tous les cultes et tous les genres d'adoration.

[1] Telle était la manière dont le culte du dieu Pan fut introduit à Athènes par le héraut Phidippidès qui, au retour de Sparte où il avait été envoyé, rapporta que Pan lui était apparu près du mont Parthénion, l'avait appelé à haute voix et lui avait ordonné de demander aux Athéniens pourquoi ils ne lui rendaient aucun culte, à lui qui était rempli pour eux de bienveillance. Les Athéniens, sur la foi de Phidippidès, bâtirent une chapelle à ce dieu au-dessus de la citadelle, et célébrèrent en son honneur des sacrifices annuels et une course aux flambeaux. (Herodot., VI, 105.)

[2] Ἀθηναῖοι δ' ὥσπερ περὶ τὰ ἄλλα φιλοξενοῦντες διατελοῦσιν, οὕτω καὶ περὶ τοὺς θεούς. (Strab., X, p. 471.)

CHAPITRE VIII.

LES TEMPLES ET LES OBJETS CONSACRÉS AUX DIEUX.

Des temples et des différents lieux consacrés au culte. — Des simulacres ou idoles. — Trésors et richesses des temples, leur administration. — Reliques chez les anciens. — Enceintes et bois sacrés, asiles, tombeaux.

On a vu dans le chapitre II que les lieux consacrés au culte n'étaient, dans le principe, que ceux où, suivant la croyance populaire, les divinités des montagnes, des antres, des grottes, des fontaines, des bocages, avaient établi leur séjour. Lorsque l'architecture eut fait quelques progrès parmi les Grecs, on commença à élever dans ces lieux mêmes des autels et des temples dont l'étendue et la décoration suivirent la marche ascendante de l'art et de la civilisation.

Les autels sur lesquels les victimes étaient immolées, où l'on déposait les offrandes, où l'on versait les libations, où l'on brûlait les parfums, n'avaient été originairement que de simples tertres, des amas de cendre ou de pierres grossières [1]. Et plus tard, lorsque les édifices consacrés au culte eurent acquis plus d'élégance et de grandeur, on continua encore de sacrifier sur de pareils monceaux, en voyage ou à la guerre, quand un autel faisait défaut [2]. A ces autels primitifs succédèrent des tables élégamment décorées, entourées de guirlandes de fleurs, ornées de bas-reliefs. On en distingua de deux

[1] Voyez tome I, p. 176.

[2] Βωμὸν δ'αὖ χεράδος παρενήνεον....

(Apollon. Rhod. *Argon.*, I, v. 1123.)

sortes : Les uns, plus petits, portant le nom d'ἐσχάραι [1], étaient consacrés aux héros ; les autres (βωμοί) [2] étaient ceux des divinités supérieures, des dieux de l'Olympe. On plaçait les autels soit dans des temples, soit isolément sur les bords des routes, où l'usage ne permettait pas d'élever ces derniers édifices [3]. Ils étaient ordinairement dirigés vers l'orient [4]. Quoiqu'ils ne fussent généralement destinés qu'au culte d'une seule divinité, il y en avait qui étaient consacrés à plusieurs, et ces divinités, liées par une communauté d'autels, recevaient l'épithète de σύμβωμοι [5].

Les temples se composaient de diverses parties distinctes qui existaient toutes simultanément lorsque l'édifice était complet, mais dont quelques-unes pouvaient être élevées isolément et constituer des édifices indépendants. On pénétrait d'abord dans une enceinte qui environnait le temple, à peu près comme, au moyen âge, le mur du cimetière entourait l'église. C'était ce qu'on appelait le *hercos* (ἕρκος) ou le *péribolos* (περίβολος) [6]. L'espace ou aire qui s'étendait à l'entour du temple était considéré comme sacré. Le mur formait la séparation entre l'espace profane (τὸ βέβηλον) [7] et le lieu saint. C'était seulement en dehors de cette enceinte que ceux

[1] Pollux, *Onomasticon*, I, 8. *Schol. Euripid. Phœnic.*, 291. Porphyr., *De antr. Nymph.*, c. 6, p. 7, edit. Goens.

[2] Porphyr., *loc. cit.* Ammon., v° Βωμός. Valckenaer, *ad h. l.*

[3] Eustath., *ad Iliad.*, II, 171.

[4] Vitruv., IV, 8.

[5] Æschyl. *Suppl.*, 225.

[6] Ἕρκος (Herodot., VI, c. 134) ; — περίβολος (Pollux, *Onomastic.*, I, 10). Voy., pour des exemples de *péribolos*, Pausanias, I, c. 18, 20, 21 ; II, c. 2, 10, 11, 13 ; III, c. 22, 26 et passim.

[7] Sophocl. *Œdip. Col.*, 9, 10. Cf. Herodot., IX, 65 ; Pollux, I, 8, 9.

auxquels l'entrée du temple était interdite pouvaient invoquer les dieux et sacrifier sur des autels extérieurs (βωμοὶ πρόναοι) [1].

Les temples étaient désignés, par les Grecs, sous la dénomination générale de ναοί, c'est-à-dire *habitations* des dieux, ou de ἱερά [2], à proprement parler, *lieux saints*. Ces deux termes, *naos* et *hiéron*, ne semblent pas avoir présenté dans leur signification une différence bien tranchée. On les appliquait à des édifices d'importance et d'étendue fort diverses. Toutefois le mot *hiéron* était plus usité pour indiquer un petit temple, une sorte de chapelle [3].

Le temple comprenait d'abord le sanctuaire où se trouvait ordinairement l'image de la divinité ; c'est ce que l'on appelait *sécos* (σηκός) [4], et ce que nous appelons, d'après les Latins, *cella*. On appliquait aussi à ce sanctuaire le nom de *naos* (ναός), pris dans une acception particulière et spéciale. Quand le *sécos* était celui d'une

1 Æschyl. *Suppl.*, 495.

2 Euripid. *Ion.*, 1190. Thucyd., II, 16. Platon. *Conviv.*, p. 180. Pausan., V, c. 6, § 5. Ἱερὸν ναοῦ διαφέρει, ἱερὸν μὲν αὐτὸς ὁ περιωρισμένος τόπος τῷ θεῷ, ναὸς δὲ ἔνθα ἵδρυται αὐτὸ τὸ ἄγαλμα τοῦ θεοῦ (*Schol. Cassel. ad Thucyd.*, IV, 90). Ainsi l'hiéron constituait comme l'ensemble de l'édifice consacré, et le naos était le sanctuaire.

3 La définition donnée par le scholiaste de Thucydide paraît se rattacher au sens primitif de *hiéron* ; mais on voit par de nombreux passages de Pausanias que ce mot était devenu à peu près synonyme de temple. (Voy. H. Stephan. *Thesaur. ling. græc.*, edit. Hase, v° Ἱερόν, col. 539.)

4 Suidas. Ὁ ἐνδότερος οἶκος τοῦ ἱεροῦ ναοῦ (Pollux, I, 6 ; Plutarch. *Aristom.*, 19). Pollux (VI, 11) nous dit que, bien que ce nom de *sécos* fût appliqué aux lieux où était placée la statue du héros ou du dieu, les personnes qui se piquaient de parler le plus exactement ne le donnaient qu'aux lieux consacrés aux héros, ce qui ferait du mot *sécos* un véritable synonyme de *héroon*.

divinité fatidique ou mystérieuse, il était désigné par le nom d'ἄδυτον, *adyton*[1].

Certains temples recevaient les surnoms de μέγαρον[2], d'ἀνάκτορον ou ἀνάκειον[3]. Le premier s'appliquait à ceux qui étaient consacrés en commun à Déméter et à Proserpine[4]; il tirait sans doute son origine du surnom de *grandes déesses* (αἱ μεγάλαι θεαί), que recevaient ces deux divinités[5]. On l'avait ensuite étendu aux temples d'autres dieux, par exemple, à celui d'Aglaure[6] et à celui de Dionysos, près de la fontaine des Méliastes[7]. Le second surnom était dérivé du titre d'ἄναξ, donné dans le principe, comme il a été dit au chapitre II, aux divinités[8]. Il s'appliquait spécialement aux édifices consacrés à Castor et à Pollux[9], parce que les Dioscures continuèrent à être invoqués sous ce titre[10]; mais on l'étendit

[1] Pind. *Olymp.*, VII, 59. Cette expression nous est expliquée ainsi par César (*De bello civili*, III, 105) : « In occultis et remotis templi, » quò, præter sacerdotes, adire non fas est, quæ Græci ἄδυτα appel» lant. »

[2] Porphyre, dans le passage du traité *De antr. Nymph.*, cité plus haut, nous dit que cette appellation s'appliquait aux chapelles souterraines consacrées aux divinités catachthoniennes ou hypochthoniennes; mais cette interprétation paraît dater d'une époque assez moderne; elle n'est d'ailleurs en aucune façon justifiée par les anciens auteurs.

[3] Euripid. *Ion.*, 55 et 1224. Plutarch. *Numa*, § 13.

[4] Pausan., IX, c. 8, § 1.

[5] Les Mégariens prétendaient que c'était du nom de leur ville qu'était dérivée l'appellation de ces temples (Pausan., I, c. 39, § 4). Mais il est vraisemblable que la ville de Mégare devait son nom à l'un de ces temples dont la construction remontait à une haute antiquité.

[6] Herodot., VIII, 53.

[7] Pausan., VIII, c. 6, § 2.

[8] Voy. ce qui a été dit aux chapitres II et VI.

[9] Hesychius, v° Διοσκούρειον.

[10] On le voit, sans doute pour ce motif, donné aux temples des dieux

aussi à des temples consacrés à certains autres dieux [1].

Le *héroon* (ἡρῷον) constituait une sorte de chapelle élevée à la mémoire d'un héros [2]. Il ne faut pas le confondre avec l'ἠρίον [3], qui n'était qu'un simple tombeau (τάφος) [4], et dont l'élévation, pour ce motif, était inférieure à celle de l'ἡρῷον [5]. C'est ce qui explique pourquoi l'on commençait par déposer les restes des héros dans un ἠρίον, jusqu'à ce qu'on eût eu le temps de leur élever un monument plus apparent. Le héroon était dans le principe un monument funéraire (σῆμα) environné d'une enceinte consacrée (τέμενος); l'importance du culte que l'on y rendait aux héros ne tarda pas à en faire un véritable hiéron [6]. Les héroons rappelaient ainsi

de Samothrace qui furent identifiés aux Dioscures. (Pind. ap. Origen. *Philos.*, edit. Miller, p. 108.)

[1] Voy. le mémoire de Sallier dans le tome VII du *Recueil de l'ancienne Académie des inscriptions et belles-lettres.*

[2] Homer. *Iliad.*, XXIII, 126, edit. Heyne, p. 384.

[3] Apollon. *Lexic. homeric.*, p. 335.

[4] Harpocrat., v° Ἡρῷον.

[5] Un αἰπὺ σᾶμα (σῆμα), comme dit Théocrite (*Idyll.*, I, 125), faisait place à l'ἠρίον. Cette distinction donne la clef d'un fait singulier rapporté par Pausanias (II, c. 16, §§ 5 et 7) : c'est que les compagnons d'armes d'Agamemnon qui avaient été assassinés avec lui étaient enterrés à Mycènes, sous un ἠρίον, tandis que le seul Agamemnon reposait sous un σῆμα. Un passage des *Contemplateurs* de Lucien (§ 22, p. 518, p. 67, édit. Lehmann) est, à cet égard, d'une grande autorité. Charon dit à Hermès : « Il y a, Hermès, une chose que je voudrais encore savoir : montre-moi les monuments où sont ensevelis les corps des morts (τὰς ἀποθήκας τῶν σωμάτων, ἵνα κατορύττουσι, θεάσασθαι). — On nomme, reprend Hermès, ces monuments ἠρία, τύμβοι et τάφοι, etc. » Réponse qui démontre la distinction formelle établie entre les monuments funéraires auxquels étaient appliqués ces différents noms.

[6] C'est ce que fait clairement voir le récit de Conon dans Photius (*Narrat.* 45, p. 47, Kann.). Les Thraces, y est-il rapporté, enterrèrent le chef d'Orphée sous un σῆμα, autour duquel ils consacrèrent une en-

beaucoup ce que les Arabes nomment *goubber* ou *koubba*. Ils reçurent quelquefois des noms tirés des personnages en l'honneur desquels ils avaient été élevés. C'est ainsi qu'on appelait ἱπποθοώντειον l'hiéron consacré à Hippothoon fils de Poséidon[1]. Parfois aussi, et plus particulièrement dans les derniers temps du paganisme, l'appellation de *héroon* fut étendue à tous les tombeaux[2].

Les Grecs désignaient sous le nom générique de *téménos* (τέμενος)[3] tous les lieux consacrés, soit temples, enceintes, bois sacrés, etc.[4].

Bien qu'un temple fût dédié à une divinité ou à ces divinités telles que Déméter et Proserpine, Poséidon et Amphitrite, les Dioscures, dont le culte était presque toujours associé, on y adorait aussi accessoirement d'autres dieux et d'autres héros. Les uns partageaient réellement avec la divinité principale les honneurs du patronage du temple; c'étaient les dieux *parèdres* (πάρεδροι) ou *synèdres* (σύνεδροι). D'autres, sans être associés aux divinités éponymes de l'édifice, y avaient une image ou un autel, à peu près comme dans les églises catholiques certains saints ont des chapelles particulières, sans être pour cela les patrons de l'église. Lorsqu'on reconstruisait quelque partie de l'édifice sacré ou qu'on en ajoutait une nouvelle, telle qu'un portique, un péristyle, on la

ceinte (τέμενος). Ce σῆμα demeura longtemps un héroon; mais quand on commença de rendre à Orphée un culte comme à un dieu, quand on lui offrit des sacrifices (θυσίαι), alors l'héroon se changea en hiéron.

[1] Hesychius, *s. h. v.* Pausan., I, c. 5, § 2; III, c. 38, § 4.

[2] C'est sans doute en vertu de cette acception nouvelle qu'Hesychius et Suidas expliquent généralement le mot ἡρῷον par μνημεῖον.

[3] Voy. ce qui a été dit au tome I, chap. II, p. 174.

[4] Strab., IX, p. 412.

dédiait parfois à des divinités spéciales [1]. C'était généralement aux frais des villes ou des États que les temples étaient élevés. Aux contributions extraordinaires qui étaient imposées à cet effet, se joignaient des offrandes privées dues souvent à la piété des étrangers [2].

L'art ajouta singulièrement à la décoration de ces temples qui devinrent graduellement les édifices les plus somptueux. Je n'entreprendrai point de donner une description de tous ces temples; je me bornerai à rappeler ceux dont le nom a été le plus souvent prononcé par les anciens.

Les deux temples les plus renommés de la Grèce étaient sans contredit ceux de Delphes et d'Olympie. Le premier avait été élevé par les Amphictyons et en avait remplacé un beaucoup plus ancien dont la construction était attribuée à Trophonius et à Agamède [3]. L'architecte de ce temple fut Spintharos de Corinthe [4]. L'enceinte, placée sur le penchant d'une colline, occupait un très grand espace [5]. Ce qui faisait la richesse et la beauté

[1] Voy. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, t. II, n°ˢ 2125 et 2713, 14. Cf. E. Curtius, ap. *Rheinisches Museum für Philologie*, p. 101, nouv. série, 2ᵉ année, 1845.

[2] C'est ce qui eut lieu notamment pour les temples d'Éphèse et de Delphes. Le roi d'Égypte Amasis et les Alcméonides contribuèrent aux frais de la construction de ce dernier. (Strab., XIV, p. 640. Plin. *Hist. nat.*, XXXVI, 14, 21. Diogen. Laert., II, 108. Herodot., II, 180; V, 62.)

[3] Strab., IX, p. 421. Je ne mentionne pas une première construction toute mythique comme le géographe grec le reconnaît lui-même. Pausanias (X, c. 5, § 5) relate plusieurs autres constructions; elles sont toutes vraisemblablement fabuleuses, sauf peut-être celle en branches de laurier, et qui se rapporte au bocage originairement consacré à Apollon.

[4] Pausan., X, c. 5, § 5. Ce temple avait été élevé de l'argent consacré à Apollon.

[5] Pausan., X, c. 8, § 5.

du temple, c'était le grand nombre de statues, dons, offrandes, ex-voto de toute espèce (ἀναθήματα) dont il était décoré et qui ornaient aussi les alentours [1]. Pausanias nous en a laissé l'énumération [2]. Le temple de Zeus Olympien avait été élevé du produit du butin fait par les Éléens dans la guerre où ils détruisirent Pise et les villes de son voisinage qui s'étaient soulevées avec elle [3]. Il se trouvait dans la Pisatide, à moins de 300 stades de la ville d'Élis [4], et avait eu Libon pour architecte [5]. On y arrivait par un bois sacré d'oliviers sauvages, appelé Altis, c'est-à-dire, en dialecte éléen, *bois saint* (ἄλσος) [6]. Son architecture était dorique et il était construit d'une espèce de tuf du pays; il appartenait à la classe des temples appelés *périptères* [7], c'est-à-dire, environnés de colonnes. Cet édifice était recouvert de tuiles de marbre pentélique [8]. Son élévation, à partir du sol, était de 68 pieds grecs, y compris le fronton, large de 95, et sa longueur de 230 [9]. C'était, comme le temple de Delphes, décoré d'une foule d'offrandes envoyées de toutes les parties de la Grèce [10].

A chaque bout du toit était placé un vase doré [11], et au milieu du fronton une Victoire, également dorée, au-dessous de laquelle s'élevait un bouclier d'or où l'on

[1] Strab., [illegible].
[2] Pausan., V, [illegible].
[3] Id., V, c. 10, § 2.
[4] Strab., VIII, p. 353.
[5] Pausan., V, c. 10, § 3.
[6] Strab., VIII, p. 353; Pausan., V, c. 10, § 1.
[7] Pausan., V, c. 10, § 2.
[8] Id., ibid.
[9] Id., ibid.
[10] Strab., VIII, p. 353.
[11] Pausan., V, c. 10, § 2.

voyait représentée la Gorgone Méduse. L'inscription annonçait que ce bouclier était une offrande des Lacédémoniens [1]. Sur le fronton antérieur, on avait sculpté Pélops et Œnomaüs se disputant le prix de la course des chars, sujet dû au ciseau de Pæonius de Mendes [2]. Sur le fronton postérieur, le célèbre rival de Phidias, Alcamène, avait représenté le combat des Lapithes et des Centaures aux noces de Pirithoüs [3]. Les portes du temple de Zeus Olympien étaient de bronze, et l'on y voyait sculptés, ainsi que sur celles de l'opisthodome, les travaux d'Hercule [4]. A l'intérieur, on arrivait à la statue par une allée de colonnes [5].

Le temple d'Artémis à Éphèse était, comme on sait, compté par les anciens au nombre des sept merveilles du monde. Il avait été élevé aux frais de toutes les villes de l'Asie Mineure, et, selon Pline, on y travailla pendant deux cent vingt ans. Le peuple, qui voulait absolument que des circonstances merveilleuses en eussent accompagné la construction, prétendait que le temple et la statue de la déesse étaient tombés du ciel [6]. Cet édifice paraît avoir été reconstruit trois fois, et sa dernière construction date vraisemblablement de l'époque d'Alexandre [7]. Le temple, qui est décrit par les auteurs anciens, était regardé comme l'œuvre de Chersiphron qui avait eu pour aide Rhœcus et Théodore de Samos. Et ce dernier artiste ayant gravé l'anneau de Polycrate, il faut placer la con-

[1] Pausanias, V, c. 10, § 2.
[2] Id., *ibid.*
[3] Id., *ibid.*
[4] Id., *ibid.*, § 3.
[5] Id., *ibid.*
[6] Suidas, s. v° Διοπετής.
[7] Voy. Clem. Alex., *Cohort. ad gent.*, p. 47, edit. Potter.

struction de cet édifice vers la XL[e] olympiade [1], c'est-à-dire 620 ans environ avant notre ère. Métagène continua les travaux de son père Chersiphron, auquel succédèrent plusieurs autres architectes.

Le temple était précédé d'un portique d'un stade de longueur; il s'élevait au-dessus d'une sorte de soubassement de dix marches. Il était octostyle diptère, c'est-à-dire qu'ayant huit colonnes aux façades, il présentait un double rang autour de la cella. Sa longueur était de 425 pieds (386 pieds 8 pouces 9 lignes des nôtres); sa largeur de 120 (199 pieds 11 pouces 8 lignes). Son ordre était ionique et orné de 127 colonnes de 60 pieds de haut, données, dit-on, et sans qu'on sache en quelles circonstances, par autant de rois et de princes [2]. Trente-six de ces colonnes étaient travaillées et ornées de bas-reliefs; on en admirait surtout une qui était l'ouvrage de Scopas [3].

Tel était le temple qu'incendia Érostrate, qui voulait, à quelque prix que ce fût, acquérir à son nom la célébrité. Le sacrilége fut livré au supplice, et les Éphésiens défendirent par une loi que son nom fût jamais prononcé. Ce moyen maladroit n'acquit à Érostrate que plus de célébrité, et Théopompe, en consignant le fait de l'incendie, ne manque pas de nommer son auteur [4]. Il est à croire,

[1] Voy. l'excellente et complète description de ce temple donnée par M. de Clarac dans les notes du *Voyage dans le Levant* du comte de Forbin, p. 114, 115 (in-fol.). Cf. le mémoire de Caylus dans le *Recueil de l'ancienne Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXX, p. 428.

[2] Voy. sur les doutes qui ont été élevés touchant l'authenticité de cette tradition, Clarac, *Descript. cit.*

[3] Plin. *Hist. nat.*, XXXVI, c. 21. Voy. encore, sur une difficulté de date sur ce fait, Clarac, *op. cit.*

[4] Strab., XIV, p. 640. Valer. Maxim., VIII, 14. Eustath., *ad Dionys. Perieg.*, p. 124.

dit M. de Clarac[1], que les charpentes et le toit ont été seuls consumés. Le reste du temple ne fut pas assez endommagé pour n'avoir pu servir lors de sa restauration. Les Éphésiens voulurent se réserver la gloire de le reconstruire. Ils contribuèrent tous à l'envi aux frais de cette entreprise; les femmes mêmes apportèrent leur or et leurs bijoux, et, suivant Strabon, on vendit les colonnes de l'ancien temple. Il est probable que l'on se conforma au plan de Chersiphron, en lui donnant toutefois plus d'étendue, et le nouvel édifice l'emporta en magnificence sur celui que toute l'Asie Mineure avait élevé à frais communs[2].

Tout, dans ce bel édifice, était d'accord avec le luxe de la construction; la charpente et les portes étaient d'ébène, de cèdre, de cyprès et d'autres bois précieux qui existaient encore en très bon état à l'époque où Mucianus, trois fois consul (50, 70, 75 de J. C.), vit le temple d'Éphèse, quatre cents ans après son rétablissement. Un passage de la Cyropédie de Xénophon ferait penser que la statue qui s'élevait dans le temple, avant l'incendie d'Érostrate, était d'or[3].

Le temple de Héra à Samos jouit longtemps d'une grande célébrité qui durait encore à l'époque des empereurs romains. On en faisait presque remonter l'origine aux Argonautes, et l'antique statue qui le décorait était tenue pour un ouvrage de Smilis d'Égine[4]. Cet édifice s'élevait sur le rivage, à 20 stades de la ville. L'autel de la divinité était d'une richesse prodigieuse; l'or et l'argent

[1] *Descript. cit.*, p. 115.
[2] Callimach. *Hymn. in Dian.*, v. 238, 248, sq.
[3] Voy. l'examen de ce fait dans Clarac, *Descript. cit.*
[4] Pausan., VII, c. 4, § 4.

y brillaient sous toutes les formes : des statues, des ustensiles, des ex-voto de tout genre en décoraient le sanctuaire[1]. Les tableaux et les peintures y étaient notamment si nombreux, qu'au temps de Strabon[2] la grande nef se trouvait transformée en une véritable galerie de tableaux, et que de plus toutes les chapelles latérales en étaient aussi ornées.

Les Grecs ne s'appliquaient pas seulement à décorer richement leurs temples, à y déployer toutes les ressources de l'art, ils avaient encore soin de les construire dans des lieux apparents, d'où la vue s'étendait au loin, dans des sites majestueux et grandioses qui contribuaient à nourrir dans l'âme des adorateurs le sentiment religieux; c'est ce qui s'observe aussi chez les Hindous[3] et ce que quelques voyageurs ont remarqué pour les mosquées de l'Asie Mineure. Quant aux simples chapelles, aux héroons[4], on les plaçait fréquemment au milieu de frais bocages, au voisinage des bois sacrés, dont la solennelle obscurité et la silencieuse solitude disposaient l'âme à la crainte des dieux[5].

[1] Apul. *Florid.*, II, 25.

[2] Strab., XIV, p. 636.

[3] Voici comment s'exprime un savant voyageur, M. William Robinson : « Les Brahmanes semblent avoir généralement fait preuve d'un grand tact dans le choix de l'emplacement de leurs monuments sacrés. En effet, tantôt ceux-ci sont situés au milieu du paysage le plus sauvage, entourés d'arbres et de forêts et presque dissimulés à l'œil par un épais rideau de verdure ; tantôt ils s'élèvent au milieu d'une gorge sombre, ou sur la cime découpée d'une montagne, ou encore à la source d'un cours d'eau; partout, en un mot, où l'aspect d'une solitude, la beauté, le grandiose du site élèvent le sentiment religieux. » (*A descriptive account of Assam*, p. 257. Calcutta, 1841.)

[4] Tel était le héroon d'Androcratos près du Cithéron. — Voyez Plutarch. *Aristides*, § 11, p. 506, 507, édit. Reiske.

[5] Voy. Pausan., I, c. 21, § 9; II, c. 27, § 1. Strab., VIII, p. 575.

La sainteté de ces temples était souvent telle qu'il n'était permis à personne d'y entrer, et plusieurs ne s'ouvraient, pour le prêtre, qu'à certaines époques[1]. C'est ce qui avait lieu notamment pour le petit temple de la Peur (Φόϐος), à Sparte[2], dans lequel se réfugia Agésilas.

Le caractère auguste et sacré qu'avaient les temples explique pourquoi un grand nombre se trouvait placé hors des villes, dans des lieux isolés[3]; mais peu à peu, comme cela arriva au moyen âge pour certaines chapelles, des habitations consacrées aux prêtres s'élevèrent à l'entour et devinrent l'origine de bourgs et de cités.

Ce qui n'était que l'exception pour les temples, devenait la loi générale pour les bois sacrés. Le prêtre seul était autorisé à y pénétrer[4]. Ce respect profond qu'avaient les anciens pour leurs temples perdit graduellement de sa puissance, et l'on finit par ne plus tenir comme une chose défendue d'y établir momentanément sa demeure. Lorsque Agésilas était en voyage, c'était toujours dans les temples qu'il allait loger[5], et plus tard, à une époque, il est vrai, où une lâche adulation pour les princes autorisait bien des impiétés, Démétrius Poliorcète reçut des Athéniens pour demeure l'opisthodome du Parthénon[6].

Les statues ou idoles (ἀγάλματα) constituaient la prin-

[1] « Quædam fana semel anno adire permittunt, quædam in totum nefas visere est, quædam viro non licet et nonnulla absque feminis sacra sunt. » (Minut. Felix, *Octav.*, c. 24.) Cf. Ciceron. *II in Verr.*, IV, 45.

[2] Plutarch. *Cleom.*, § 8, p. 546, edit. Reiske.

[3] Voy. la liste des temples situés hors des villes donnée par Kreuser, *Der Hellenen Priesterstaat*, p. 145.

[4] C'est ce qui avait lieu notamment pour le bois d'Artémis Soteira, en Achaïe. — Voy. Pausanias, VII, c. 27.

[5] Plutarch. *Agesil.*, § 14, p. 646, edit. Reiske.

[6] Voyez à ce sujet ce que dit M. Ernest Beulé, dans *L'Acropole d'Athènes*, t. II, p. 49.

cipale décoration des temples. Les anciens ne pouvaient adorer une divinité sans s'en faire aussitôt une image à l'instar de la figure humaine, et les progrès de l'art statuaire firent de ces simulacres des œuvres de plus en plus remarquables. Plusieurs étaient des chefs-d'œuvre. Toutefois on avait généralement, comme le fait remarquer Porphyre[1], moins de vénération pour ces statues que pour les idoles grossières qui remontaient aux premiers temps et que l'on conservait dans certains temples. Ces statues de bois informes, ces blocs imparfaitement taillés, dont j'ai parlé au chapitre II, étaient entourés du même prestige que les vieilles images, les vieilles figures de bois que l'on vénère dans plusieurs des églises catholiques, et qui doivent précisément à leur antiquité l'extrême dévotion qu'elles inspirent.

On s'explique donc que l'usage de pareils simulacres ait persisté à une époque où l'art avait rendu plus exigeant et habitué à prêter aux dieux des formes plus belles et plus régulières. A Athènes, les Hermès (Ἑρμαῖ) continuèrent de décorer les coins de rue, les carrefours[2]; et le scandale produit par l'impiété d'Alcibiade[3] prouve assez combien la vénération s'attachait encore à ces simulacres qui n'étaient pourtant que des espèces de poteaux ou de piliers servant à indiquer le chemin[4], à

[1] Ταῦτα (ἀγάλματα) γὰρ καίπερ ἁπλῶς πεποιημένα θεῖα νομίζεσθαι· τὰ δὲ καινὰ περιέργως εἰργασμένα θαυμάζεσθαι μὲν, θεοῦ δὲ δόξαν ἧττον ἔχειν. (*De abstinent.*, II, 18.)

[2] Harpocrat., v° Ἑρμαῖ. Polemon. *Fragm.*, p. 84, 174.

[3] Thucydid., VI, 27. Aristophan. *Lysistrat.*, 1093. Photius, v° Ἑρμοκοπίδης.

[4] Boeckh, *Corp. inscript.*, n° 12. *Antholog. palat.*, t. II, p. 702. Pausan., I, c. 22, § 8; IV, c. 33, § 5. De là l'usage de donner trois et même quatre têtes aux Hermès, ce qui leur valut l'épithète de τρικέφαλος et de

décorer les portes [1], et parfois même à suspendre les ustensiles et les objets domestiques [2]. On faisait aussi d'Apollon de pareils simulacres, quand on l'adorait comme le dieu des rues [3], attribut qu'il disputait au fils de Maïa.

Ces images grossières avaient d'ailleurs l'avantage de pouvoir être rapidement façonnées et improvisées, en quelque sorte, pour les besoins d'une cérémonie passagère. Dans les Dionysies, on se faisait ainsi avec un cep de vigne, ou le tronc d'un gros lierre auquel on adaptait une tête barbue à peine ébauchée, une image du dieu des vendanges [4]. C'était le Dionysos *Endendros* (ἔνδενδρος) [5]. D'autres fois une colonne de bois, à peine équarrie, remplissait le même objet [6].

τετρακέφαλος. (Harpocrat. et *Etymologicon magnum*, v° Τρικέφαλος, et Hesych., v° Τετρακέφαλος.)

[1] Car, outre les portes des villes que ces statues d'Hermès ornaient parfois (Pausan., *loc. cit.*), les entrées des maisons particulières en étaient aussi décorées, circonstance qui avait valu à Hermès le surnom de στροφαῖος ou στροφεύς. (Ælian. *Hist. var.*, II, 41. Athen., X, p. 437. B. Pollux, VIII, 72.)

[2] Notamment la quenouille des femmes (Pollux, VII, 16, 73). Cf. Otf. Müller, *Handbuch der Archæologie*, § 379, 2. Gerhard, *Antike Bildwerke*, Cl. 4.

[3] Ἀγυιεύς. (Harpocrat. et Hesych., s. h. v. *Schol. ad Aristoph. Vesp.*, 875. *Schol. Euripid. Phœnic.*, 634.)

[4] C'est ce que nous montrent plusieurs vases peints, notamment un vase de Nocera du musée de Naples, représentant des Thyades, un vase de Sainte-Marie de Capoue, un autre de la collection Rodgers, et un du Musée britannique. (Voy. Panofka, *Dionysos und die Thyaden*, pl. I, fig. 1; pl. II, fig. 1, 2, 3, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*, 1852.)

[5] Hesych., *s. h. v.* Ce surnom était donné en Béotie à Dionysos et à Zeus chez les Rhodiens. (Panofka, *Dionysos und die Thyaden*, p. 372.)

[6] C'était le Dionysos Stylos (στύλος), adoré à Thèbes (*Oracul.* ap. Clem. Alex. *Stromat.*, I, p. 325), qui paraît n'avoir été qu'une variété du

C'était surtout à ces idoles grossières que les dévots aimaient à suspendre des bandelettes, des couronnes, des objets de toute nature qui prenaient ainsi, après avoir touché l'image sacrée, la vertu d'amulettes[1]. Ces informes idoles répondaient davantage aux instincts grossiers de la population des campagnes, chez laquelle ne se retrouvaient guère ce sentiment esthétique et ce tact délicat qui ont fait des habitants d'Athènes et de quelques autres villes de la Grèce et de l'Asie Mineure les plus parfaits des artistes.

Toutefois Phidias et son école réussirent à répandre sur les statues des dieux un aspect grandiose, un cachet de sublimité, qui entretenaient encore plus le sentiment religieux que les informes idoles des temps primitifs et faisaient concevoir de la divinité une idée plus pure et plus élevée. C'est ce qui nous est confirmé par la description que tous les anciens nous donnent de la statue du Zeus ou Jupiter Olympien.

Le dieu était représenté couronné d'olivier, assis sur un trône chryséléphantin, portant sur sa main droite une Victoire faite des mêmes matières que le trône, et de la gauche un sceptre surmonté d'un aigle[2].

Lorsque Paul Émile visita le temple d'Olympie, après avoir soumis la Macédoine, il vit la statue du dieu, et il en fut frappé, dit Tite-Live, comme s'il eût vu le dieu lui-

Dionysos περικιόνιος adoré dans la même ville. (Mnaseas, ap. *Schol. ad Euripid. Phœn.*, 652, p. 75, edit. Volken. Cf. Minervini, *Monum. ant. inedit.* di Raffaello Barone.)

[1] Tous ces objets suspendus étaient désignés sous le nom générique de περίαπτα. (Philon., *De leg. ad. Caj.*, p. 1005, e. Cf. Ælian. *Hist. var.*, IX, 39.)

[2] Pausan., V, c. 11, §§ 1, 2.

même[1]. On rapporte que Phidias, interrogé par son neveu Panaenos sur quel modèle il exécuterait l'image du dieu, répondit par le vers de l'Iliade[2] où Homère nous montre le fils de Cronos abaissant les sourcils, sa chevelure suivant le mouvement de sa tête puissante et le vaste Olympe étant ébranlé.

Strabon, en nous rapportant ce fait[3], témoigne hautement son admiration pour cet étonnant simulacre, dont les proportions étaient si colossales, qu'elles faisaient paraître moindres celles du temple, remarquable pourtant par sa grandeur[4].

On retrouvait tous les mêmes mérites dans l'Athéné que le grand artiste avait faite pour le Parthénon, statue qui jouissait d'une célébrité presque égale à celle du Zeus Olympien. Cette image était d'or et d'ivoire[5]. La déesse était figurée debout; une tunique lui descendait jusqu'aux pieds; sur sa poitrine était une tête de Méduse d'ivoire[6]; elle tenait d'une main une Victoire et de l'autre une pique. Son bouclier était posé à ses pieds[7]. L'élévation du talent de Phidias, le sentiment religieux si puissamment répandu dans ces ouvrages, avaient fait dire qu'il était le seul qui eût vu ou fait voir les figures de dieux.

[1] *« Et Jovem velut præsentem intuens motus animo est. »* (Tit. Liv., XLV, 28.)

[2] *Iliad.*, I, v. 528-530.

[3] Strab., VIII, p. 353.

[4] Strab., IX, p. 396.

[5] Pausan., I, c. 24, § 7. On doit voir, pour se faire quelque idée du chef-d'œuvre de Phidias, l'œuvre remarquable que M. Simart a exécutée avec les conseils de M. le duc de Luynes, qui lui avait commandé cette statue.

[6] Pausan., I, c. 24, § 7.

[7] Voy. Quatremère de Quincy, *Le Jupiter Olympien*, p. 226 et sv.

La magnificence de ces simulacres passionnait les Grecs, qui finissaient par avoir autant d'amour pour la beauté de ces idoles que d'attachement et de vénération pour les dieux qu'elles représentaient. Aussi Cicéron dit-il à propos de quelques-uns de ces monuments que Verrès avait enlevés de Syracuse : « *Primum quod omnes religione moventur, et deos patrios, quos a majoribus acceperunt, colendos sibi diligenter et retinendos esse arbitrantur; deinde hic ornatus, hæc opera atque artificia, signa, tabulæ pictæ, Græcos homines nimio opere delectant.* » (*II in Verr.*, IV, 59.)

La forme humaine ennoblie et ramenée à son type le plus parfait était d'ailleurs la seule sous laquelle les anciens pussent représenter avec quelque vérité leurs dieux : « La force du corps et la générosité de l'âme, la dignité des traits et la fierté du caractère, la hauteur de la stature et l'autorité du commandement, étaient alors, comme le remarque une femme qui se distingue entre toutes par la profondeur de la pensée [1], des idées inséparables, avant qu'une religion intellectuelle eût placé la puissance de l'homme dans son âme. La figure humaine, qui était aussi la figure des dieux, paraissait symbolique, et le colosse nerveux de l'Hercule et toutes les figures de l'antiquité dans ce genre ne retracent point les vulgaires idées de la vie commune, mais la volonté toute-puissante, la volonté divine qui se montre sous l'emblème d'une force physique surnaturelle. » Non-seulement des statues, mais encore des peintures de toute espèce, soit faites à fresque, soit exécutées sur des tablettes

[1] Madame de Stael, dans *Corinne*, au sujet des statues du Monte Cavallo.

et dues au pinceau des plus célèbres artistes[1], tels qu'un Protogène et un Apelles[2], décoraient les édifices sacrés. Certains temples étaient surtout renommés par le nombre et la beauté de leurs peintures : tels étaient le temple d'Héra à Samos[3], celui d'Apollon Pythien à Pergame[4], où se voyaient les *Grâces* d'Apelles. Les peintures étaient souvent, ainsi que les statues et les bas-reliefs, l'offrande de dévotions particulières, des *ex-voto*[5] placés par quelque main pieuse et qui se rapportaient à la vie de ceux qui les avaient consacrés[6], ou offraient leur portrait. Ils représentaient les dangers auxquels leurs dédicateurs avaient échappé[7] : c'est ce qui s'observait surtout dans les *asclépieums* ou temples d'Esculape. Les malades qui avaient obtenu leur guérison

[1] Strab., VIII, p. 354. Ce qui rappelle ces vers de Philippe de Thessalonique en l'honneur de Phidias :

Ἢ θεὸς ἦλθ' ἐπὶ γῆν ἐξ οὐρανοῦ εἰκόνα δείξων,
Φειδία, ἢ σύ γ' ἔβης τὸν θεὸν ὀψόμενος.

« O Phidias, ou c'est Zeus qui descendit du ciel pour te montrer à faire son image, ou c'est toi qui montas au ciel pour voir Zeus. »

[2] Raoul-Rochette, *Peintures antiq. inédit.*, p. 95.

[3] Strab., XIV, p. 657.

[4] Pausan., IX, c. 35, § 2.

[5] Ces simulacres étaient très souvent consacrés à la suite de songes dans lesquels la divinité était apparue et avait manifesté le désir qu'on lui consacrât une image. (Voy. G. Keil, *Griechische Inschriften von Lykien*, dans le *Philologus*, t. V, p. 651.)

[6] Raoul-Rochette, *op. cit.*, p. 96.

[7] Voyez, sur ces ex-voto, Beulé, *L'Acropole d'Athènes*, t. I, p. 298. Ces tableaux, où étaient figurés les dangers et principalement les naufrages auxquels avaient échappé ceux qui les avaient consacrés, abondaient dans l'antre des dieux de Samothrace, ce qui faisait remarquer spirituellement par Diagoras l'athée, et selon d'autres par Diogène, auxquels ces ex-voto étaient donnés comme des preuves de la protection de la Providence, qu'il y en aurait bien davantage, si tous ceux qui avaient succombé dans les périls avaient aussi consacré des offrandes. (Diogen. Laert., lib. VI, p. 402. Ciceron. *De natura deorum*, III, 37.)

suspendaient en mémoire de ce bienfait, dans les temples de Cos, d'Épidaure ou de Tricca, leur image accompagnée de leur nom et de l'indication du mal dont ils avaient guéri[1]. Un usage analogue existait dans les temples ou chapelles de Dionysos[2], d'Aphrodite[3] et des Nymphes[4].

Ces simulacres, sculptés ou plus souvent peints, étaient l'objet d'une vénération profonde qui, plus tard, a donné naissance à l'expression d'idolâtrie. Ce n'est pas que les Grecs adorassent les images mêmes des dieux, mais ils supposaient entre elles et la divinité une certaine relation secrète. Les plus superstitieux s'imaginaient que le dieu y venait parfois habiter. Le culte qu'on rendait à ces figures était fondé précisément sur la même idée qui fait rendre par les catholiques un culte aux images de Dieu et des saints: elle reposait sur la pensée que ces personnages divins rapportent à eux-mêmes les honneurs dont leurs simulacres sont environnés, et tiennent pour une offense à leur personne ou pour un manque de respect à leur égard tout outrage commis envers ces représentations matérielles.

[1] Strab., VIII, p. 374; XIV, p. 657. On consacrait parfois comme ex-voto à Esculape l'image de la partie du corps affectée de la maladie dont le dieu était supposé avoir déterminé la guérison, en y joignant une dédicace (voy. Ph. Le Bas, *Inscript. des îles de la mer Égée recueill. par la commission de Morée*, p. 208, n° 280). Le même usage s'est conservé dans certaines églises catholiques. Ainsi, dans la cathédrale de Montevideo, l'autel du Christ est tout entouré de bras, de jambes, de cous et de têtes d'argent consacrés par des personnes qui avaient eu ces parties malades et avaient été guéries (voyez Horner, *Med. topography of Brazil*, p. 193).

[2] Raoul-Rochette, *loc. cit.*

[3] Athen., XIII, 32; t. V, p. 71, edit. Schweigh. Conf. Valckenaer, *ad Theocritum Adon.*, 82, p. 373.

[4] Gruter, *Inscript.*, XCIV, 1. Voy. la préface du roman de Longus, p. 1, 2, edit. Sinner.

Cette étroite liaison établie entre le dieu et son idole conduisait naturellement à identifier l'être divin au simulacre, et à ramener le culte iconolâtrique à un véritable fétichisme. Les gens dévots et superstitieux mettaient un grand empressement à décorer les figures des dieux, à les orner de tout ce qui pouvait en rehausser l'éclat. Un passage d'Ammien Marcellin constate qu'au moins dans les derniers temps du paganisme, on allumait des cierges à l'entour des statues[1], comme le font les catholiques pour les images des saints. Les statues dorées, ornées de métaux et de pierres précieuses, parées de mille atours, étaient non-seulement vénérées comme de pieuses représentations des êtres divins, mais parfois aussi consacrées à d'autres divinités comme *ex-voto* ou offrandes[2].

A Athènes, lors de la célèbre procession des Panathénées, les jeunes filles offraient à la déesse Athéné un riche péplos tissu de leurs mains[3]; à Sparte, les femmes tissaient tous les ans pour l'Apollon d'Amyclées une magnifique tunique[4]. A Élis, dans un des endroits les plus fréquentés de la ville, était une statue de bronze d'une divinité appelée par les uns Poséidon et par les autres Satrapès : on la revêtait tantôt d'une robe de laine, tantôt d'une de lin ou de byssus[5].

Les Grecs apportaient dans le culte de leurs idoles la

[1] Voy. Amm. Marcell., XXII, 14, et les savantes observations de M. A. de Longpérier dans le *Bulletin archéolog. de l'Athenæum français*, p. 32, avril 1856.

[2] Voy. l'article de M. de Longpérier cité et intitulé : *Statue d'un dieu dédiée à un autre dieu*, dans le même *Bulletin*.

[3] Voy. ce qui est dit au chapitre X.

[4] Pausan., III, c. 16, § 2.

[5] Id., VI, c. 25, § 5.

même ferveur que témoignent encore aujourd'hui les populations méridionales de l'Europe et de l'Amérique pour les images des saints. Cicéron nous parle d'une statue d'Hercule à Agrigente, dont la bouche et le menton étaient usés à force de recevoir des baisers [1].

Une foule de légendes destinées à inspirer au peuple plus de respect et de vénération pour les simulacres divins trouvaient créance chez les dévots. On racontait l'origine miraculeuse de certaines statues. Telle était l'histoire du simulacre d'Hercule Érythréen, qui avait abordé de Tyr sur un radeau au promontoire Mésate, non loin d'Érythrées. Les habitants de cette ville et ceux de Chios s'empressèrent, chacun de leur côté, de prendre les moyens de s'assurer la possession de la miraculeuse statue : un pasteur d'Érythrées, aveugle, nommé Phormion, fut averti en songe qu'il fallait que les femmes d'Érythrées coupassent leurs cheveux et que les hommes en fissent un câble avec lequel ils emmèneraient le radeau chez eux ; ce qu'exécutèrent les femmes thraces au défaut des Érythréennes, qui n'ajoutaient pas foi à l'avertissement divin de Phormion. C'est ainsi que fut assurée à la ville la possession de la statue [2].

On racontait aussi que des miracles avaient été opérés par la vertu de ces images. La statue d'Hercule Érythréen

[1] « Ut rictum ejus et mentum paulo sit attritius quod in precibus et gratulationibus non solum id venerari, verum etiam osculare solent. » (Ciceron. *II in Verrem*, IV, § 43.) Il faut rapprocher ce passage des vers de Lucrèce (I, v. 318-321) :

« . . . . . Tum portas propter, ahena
Signa manus dextras ostendunt attenuari
Sæpe salutantur tactu præterque meantum. »

[2] Pausan., VII, c. 5, § 3. Voilà pourquoi les femmes thraces étaient les seules qui pussent entrer dans le temple d'Hercule Érythréen.

dont il vient d'être question avait rendu la vue au pêcheur d'Érythrées qui avait eu le songe miraculeux[1]. Une statue d'Artémis guérissait de la podagre[2] et l'autre de la toux[3]. A Pellène, nul n'osait regarder en face la statue de la déesse Artémis, et lorsqu'on la portait en procession, chacun détournait les yeux. Son regard, assurait-on, rendait les arbres stériles et faisait tomber les fruits. Il suffisait de présenter le visage de ce redoutable simulacre du côté des ennemis pour que ceux-ci fussent mis hors d'eux-mêmes et perdissent le sens et l'entendement[4].

On attribuait aux statues des dieux une foule de prodiges. La lance que quelques-unes portaient dans la main s'était agitée, disait-on, la sueur avait inondé leur corps[5]. Leurs yeux, leur physionomie, avaient pris tantôt un air de courroux, tantôt un air de satisfaction. Ces prodiges n'étaient, du reste, qu'un cas particulier de ceux dont

[1] Pausan., *ibid.*

[2] C'était la statue d'Artémis *Podagra* qui avait un temple en Laconie. (Sosib. ap. Clem. Alex., *Cohort. ad gentes*, p. 32, edit. Potter.)

[3] L'Artémis *Chelytis*, à Sparte. (Clem. Alex., *Cohort. ad gent.*, p. 38.)

[4] Plutarch. *Aratus*, c. 32, p. 561, edit. Reiske.

[5] Et mœstum illacrymat templis ebur, æraque sudant.

(Virg. *Georg.*, I, 480.)

C'est ce qui arriva lorsque Timoléon vint pour prendre la ville d'Adrane: la lance du dieu Adranus s'agita d'elle-même, et son image parut couverte de sueur (voy. Plutarch. *Timol.*, § 12, p. 191, edit. Reiske). Plutarque, en remarquant que des statues avaient sué, pleuré, et rendu des gouttes de sang, cherche à expliquer ce phénomène par des considérations rationnelles qui laissent la possibilité du miracle, tout en écartant ce qu'il y avait de plus merveilleux. Rien n'empêche, selon lui, que la divinité se serve de phénomènes naturels pour avertir les hommes de ce qui doit arriver. Toutefois il repousse l'idée que des statues aient jamais pu proférer des paroles, comme on le racontait. (*Coriol.*, § 38, p. 156, edit. Reiske.)

la crédulité populaire croyait les temples sans cesse le théâtre : par exemple, les portes s'ouvraient d'elles-mêmes [1], le sanctuaire était ébranlé [2].

Certains temples étaient le théâtre de miracles, de prodiges particuliers qui étonnaient le crédule vulgaire et affermissaient sa foi. A l'île d'Andros, existait un temple de Dionysos où tous les ans l'eau d'une fontaine se changeait en vin [3]. A Agrigente, on voyait un autel sur lequel s'allumaient d'eux-mêmes les sarments que le prêtre y plaçait [4]. A l'Érechthéon d'Athènes, l'empreinte du trident de Poséidon s'était conservée sur le rocher [5], et l'on montrait un puits où le dieu des mers faisait parfois pénétrer d'une manière miraculeuse ses flots mugissants [6]. A Cranon, en Thessalie, un char d'airain conservé dans un temple faisait entendre des sons mystérieux pour demander de la pluie aux dieux [7].

A Halicarnasse, au temple de Zeus Ascréen, un troupeau de chèvres s'était présenté de lui-même à l'autel et avait laissé choisir celle d'entre elles que le prêtre voulait immoler, témoignant ainsi de son adoration pour le dieu [8].

On conservait aussi dans les temples, ou dans les enceintes sacrées, de véritables reliques. Une des plus célèbres était l'os de l'épaule de Pélops. La légende ra-

[1] Οἱ μὲν ἱεροὶ τοῦ νεὼ πυλῶνες αὐτόματοι διανοιχθεῖεν. (Plutarch., *loc. cit.*)

[2] Max. Tyr. *Dissert.*, VIII, p. 80, 132, 133, edit. Reiske. Bulenger., *De prodigiis*, lib. IV.

[3] Plin. *Hist. nat.*, II, 106; XXXI, 13. Pausan., VI, c. 26, § 1. Philostrat. *Imag.*, I, 25.

[4] Solin., c. V.

[5] Strab., IX, p. 396.

[6] Pausan., I, c. 26, § 6. Cf. Herodot., VIII, 55.

[7] Antigon. Caryst. *Hist. mir.*, 15, p. 15, edit. Meursius.

[8] Apollon. *Histor. comment.*, 13, p. 17, edit. Meursius.

contait qu'un pêcheur d'Érétrie, nommé Damarménos, avait trouvé miraculeusement dans la mer cet ossement précieux [1]. Il était déposé, du temps de Pausanias, dans un coffret de bronze, au temple de Zeus Olympien [2]. On lui attribuait la vertu de guérir certaines maladies, quand ceux qui en étaient atteints le touchaient [3], et il avait fait cesser, disait-on, une épidémie [4]. L'orteil de Pyrrhus, qui opérait des miracles, était de même précieusement conservé [5]. Messène fut mise, par un miracle, en possession des restes du héros Idas chanté par Homère [6].

Cette vertu miraculeuse des reliques des héros en faisait d'inestimables trésors; aussi les villes de la Grèce se les disputaient-elles parfois avec presque autant d'acharnement qu'au moyen âge on se disputait celles des saints. On usait même, comme cela avait aussi lieu chez nos pères, de mauvaise foi et de ruse pour se procurer la possession de ces augustes talismans. Nous en trouvons un exemple dans ce que Hérodote [7] nous rapporte de la manière dont Lichas procura à Sparte les ossements d'Oreste, que la Pythie avait annoncé devoir être le gage d'une victoire certaine sur Tégée. Chaque ville montrait avec orgueil ses prétendues reliques, qui lui valaient

[1] Pausan., V, c. 13, § 7.
[2] Id., VI, c. 22.
[3] Plin. *Hist. nat.*, XXVIII, c. 6.
[4] Pausan., V, c. 13, § 3.
[5] Plutarch. *Pyrrhus*, § III, p. 721, edit. Reiske.
[6] Voy. l'aventure racontée par Phlégon de Tralles, *De reb. mirab.*, 9, p. 79, edit. Meursius. Il circulait un grand nombre d'histoires de ce genre. Cf. Plutarch., *De genio Socrat.*, § 4, 5, p. 329 et sq., edit. Wyttenb.
[7] I, 68.

les visites des dévots et lui assuraient la protection du ciel. Mantinée possédait près de l'autel de Héra les ossements d'Arcas, fils de Callisto, apportés du Ménale d'après une réponse de l'oracle de Delphes [1]. Thèbes faisait voir les ossements de Géryon [2], Tégée les cheveux de Méduse [3], Scyros les reliques de Thésée [4]. A Antissa, on montrait la tête d'Orphée [5]. Plusieurs de ces tombeaux avaient, comme ceux des saints, le don de guérir les maladies : ainsi dans la Thyréatide le hiéron de Polémocratès, l'un des fils de Machaon, était visité par les gens du pays, qui y amenaient leurs malades afin d'en obtenir la guérison [6].

On exposait aussi des objets qui, à raison de leurs prétendus possesseurs, de ceux auxquels ils avaient servi, étaient vénérés à l'égal des reliques. A Phlionte, on faisait voir dans le temple de Déméter le char de Pélops [7], et au trésor des Sicyoniens à Olympie, son épée [8]; à Athènes, on conservait la galère de Thésée [9]; à Cyzique, la pierre qui avait servi d'ancre aux Argonautes [10]; à Enguium en Sicile, dans le temple des déesses Mères, les lances et les

[1] Pausan., VIII, c. 9, § 2.

[2] Lucian., *adv. ignor.*, VIII, 16.

[3] Pausan., VIII, c. 47, § 4. Apollod., II, 7, 3. Les habitants de la ville étaient persuadés qu'il suffisait de suspendre ces cheveux à leurs murs pour mettre en fuite l'armée qui eût voulu l'attaquer.

[4] Plutarch. *Theseus*, § 36.

[5] Philostr. *Vit. Apoll.*, IV, 14. *Heroic.*, V, 3. Cf. sur les rossignols merveilleux de cette ville, Myrsil. ap. Antigon. Caryst. *Histor. mirab.*, 5.

[6] Pausan., II, c. 38, § 6.

[7] Id., II, c. 14, § 4.

[8] Id., VI, c. 19, § 6. Cf. sur les armes des héros conservées dans les temples, Grote, *History of Greece*, t. I, p. 612, 613.

[9] Plutarch. *Thes.*, § 23, p. 46, edit. Reiske. Démétrius de Phalère en fit renouveler les planches.

[10] Apollon. *Argon.*, I, 955.

casques d'airain de Mérion et d'Ulysse [1]; à Délos, le palmier près duquel étaient nés Apollon et sa sœur [2]; à Athènes, dans le temple d'Érechthée, l'olivier qu'avait fait sortir de terre Athéné dans sa contestation avec Poséidon [3]; à Apamée de Phrygie existait encore, disait-on, le platane où avait été pendu Marsyas, vaincu par Apollon dans le concours de la flûte [4]; aux environs d'Héraclée du Pont, près de l'autel de Zeus Stratios, on montrait deux chênes plantés par Hercule [5], et à Trézène un olivier sauvage né de la massue que le héros avait plantée en terre et qui avait ensuite porté feuille [6].

La seule vue de ces saints objets procurait, disait-on, de grands avantages. Mais cette vue n'était point accordée à tout le monde. Le droit de s'approcher des simulacres, de pénétrer dans les temples, constituait un véritable privilége, tantôt réservé exclusivement aux prêtres, tantôt interdit seulement à certaines personnes regardées comme profanes ou comme n'étant pas suffisamment pures. Voilà pourquoi l'entrée des temples était défendue à celui qui ne s'était pas purifié après avoir eu commerce avec sa femme, et, à plus forte raison, pourquoi tout commerce entre les deux sexes

[1] Plutarch. *Marcellus*, § 20, p. 444, edit. Reiske.

[2] Homer. *Hymn. ad Apollin.*, 117. Pausan., VIII, c. 23, § 4. Plin. *Hist. nat.*, XVI, c. 89.

[3] Dion. Halic. *Fragm.*, edit. Mai., XIV, 4. Pausan., I, c. 27, § 2; VIII, c. 23, § 4. Theophrast. *Hist. plant.*, IV, 14.

[4] Plin. *Hist. nat.*, XVI, 44, 89. Cicer., *De leg.*, I, 1.

[5] Plin. *Hist. nat.*, XVI, 89.

[6] Pausan., II, c. 31, § 13. Cf. J. de Witte dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, nouv. sér., t. VIII, p. 266 et suiv. Il circulait au moyen âge une foule de légendes d'après lesquelles les bâtons des saints, après avoir été plantés en terre, étaient devenus des arbres. Voy. mon *Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, p. 75.

était interdit dans ces lieux [1]. A Hermioné, au temple d'Ilithye, la vue de la statue n'était permise qu'aux prêtresses de la déesse [2]. Il en était de même pour la statue de Héra, placée dans un bois sacré à Ægium en Achaïe [3], et pour celle de la déesse Soteira élevée dans un temple de la même ville [4]. A Élis, le temple et l'enceinte d'Hadès ne s'ouvraient qu'une fois par an [5], et même en cette circonstance le prêtre était le seul qui pût y pénétrer [6]. Il n'était permis à personne d'entrer dans l'antre consacré à Rhéa sur le mont Thaumasium, les femmes attachées au culte de la déesse étaient seules exceptées [7]. A Athènes, l'accès des temples était défendu à toute femme qui avait commis un adultère, quoique toute autre personne pût y pénétrer, même les étrangères et les esclaves, soit pour regarder, soit pour prier [8]. L'entrée du temple d'Esculape à Pergame était interdite à ceux qui ne s'étaient pas purifiés après avoir goûté de la victime consacrée à Télèphe, héros auquel chacun devait sacrifier [9]. Nul ne pouvait

[1] Herodot., II, 64.

[2] Pausan., II, c. 35, § 8.

[3] Id., VII, c. 23, § 7.

[4] Id., VII, c. 24, § 2. Cette interdiction de l'accès des temples rappelle celle qui est prononcée à Rome contre les femmes, à l'égard de la chapelle *Sancta sanctorum*, placée au sommet de la *Scala santa*, et qu'elles ne sont autorisées à voir qu'à travers une grille de fer.

[5] Certains temples étaient dans le même cas : par exemple, celui de la déesse Dindymène à Thèbes, dont la statue passait pour une offrande de Pindare. (Pausanias, IX, c. 25, § 3.)

[6] Pausan., VI, c. 25, § 3.

[7] Id., VIII, c. 36, § 2.

[8] Demosth., *adv. Neær.*, § 115, p. 1374 : Μηδὲ τῇ γυναικὶ ἐξέστω εἰσιέναι εἰς τὰ ἱερὰ τὰ δημοτελῆ ἐφ' ᾗ ἂν μοιχὸς ἁλῷ. Si la femme adultère entrait dans un temple, il était permis de la maltraiter, de la frapper, mais non mortellement.

[9] Pausan., V, c. 13, § 2.

entrer dans le temple de Zeus Olympien, à Élis, qu'après avoir goûté du bélier noir que l'on immolait à Pélops et dont le devin seul ne prenait aucune part [1].

Quelqu'un se permettait-il d'enfreindre ces défenses, il avait à redouter la colère divine. On trouve chez les anciens le récit de plusieurs des châtiments que les dieux envoyèrent à ceux qui avaient violé ces défenses sacrées. En Arcadie, il existait au temple de Poséidon Hippios un cordon de laine qui en fermait l'entrée, et que l'on croyait avoir été jadis tendu par Agamède et Trophonius. Un jour Æpitus, fils d'Hippothoüs, osa couper ce cordon vénéré : il fut soudain frappé de cécité par un flot qui jaillit dans le temple [2].

Plusieurs de ces sanctuaires jouissaient de certaines vertus ou propriétés réputées miraculeuses, lesquelles ajoutaient encore au respect religieux dont ils étaient environnés. A Néa, en Troade, par exemple, on assurait qu'il ne pleuvait point à l'entour de la statue d'Athéné, et que la corruption ne pouvait atteindre la chair des victimes qu'on abandonnait après les avoir sacrifiées à la déesse [3]. A Paphos, il y avait une cour contiguë au temple d'Aphrodite, où la pluie, disait-on, ne tombait jamais [4]. Un meurtrier ou quelque autre criminel pénétrait-il dans le temple des Euménides à Cérynée, dès les premiers regards qu'il y jetait, une terreur profonde s'emparait de lui et égarait son esprit [5].

[1] Pausan., V, c. 13, § 2.
[2] Id., VIII, c. 10, § 2.
[3] Plin. *Hist. nat.*, XIV, c. 97 (96).
[4] Id., *ibid.*
[5] Pausan., VII, c. 25, § 4. Voilà pourquoi l'accès de ce temple était interdit au public.

On ne rendait point seulement un culte aux simulacres des divinités dont les temples étaient décorés ; dans certains sanctuaires on honorait d'une manière spéciale des animaux consacrés aux dieux, et qui étaient même souvent regardés comme en étant l'image vivante. Tels étaient le serpent d'Épidaure consacré à Esculape, et dont j'ai déjà parlé [1], celui qui dans Athènes était consacré à Athéné [2]. J'ai fait remarquer que le génie Sosipolis était aussi un serpent [3]. Une vieille femme était attachée à son service [4]. Chaque jour elle déposait devant son autel des gâteaux pétris de miel et de farine, et cet usage n'était pas particulier aux Éléens. Divers bas-reliefs antiques représentent le génie du lieu venant, sous la forme d'un reptile, manger les gâteaux déposés sur son autel [5]. Ce respect pour les serpents, ce culte qui leur était rendu, s'est retrouvé chez un grand nombre de populations indo-européennes. On en découvrait encore, au siècle dernier, des traces en Pologne [6].

De nombreuses offrandes venaient enrichir chaque

[1] Voy. t. I, p. 451, 452. Cf. Bœttiger, *Der Æsculapiusdienst auf der Tiberinsel-medizinische Schlangengaukelei*, dans les *Kleine Schriften* du même auteur, publiés par Sillig, t. I, p. 112, sv.

[2] Voy. tome 1er, note 1, p. 452.

[3] *Sosipolis* (Σωσίπολις), le génie sauveur de la cité, du lieu.

[4] Pausan., VI, c. 20, § 2.

[5] Voy. Bottari, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XIX, n° 7. Clarac, *Musée de sculpture antique et moderne.*

[6] Encore aujourd'hui, dit un journal polonais, dans quelques contrées de la Pologne, les paysans ont un très grand soin de donner du lait, des œufs, à une sorte de serpent noir qui se glisse dans leurs demeures infectes et humides, et ils seraient désolés si l'on faisait le moindre mal à ces reptiles. On est si bien accoutumé à leur compagnie, que les enfants même n'en ont pas peur, le caressent et boivent dans les mêmes vases. (*Journal de littér.*, année 1762, n° 7.)

jour les temples de la Grèce. C'étaient des couronnes, des phiales, des coupes (ἐκπώματα), des encensoirs (θυμιατήρια), des vases d'or et d'argent (χρυσίδες, ἀργύριδες), des vases à contenir le vin (οἰνοχόαι), des amphores (ἀμφορίσκοι)[1]. Ces offrandes finissaient par constituer de somptueux trésors en tout point comparables à ceux de nos grandes abbayes au moyen âge[2]. Les deux temples qui possédaient les trésors les plus renommés étaient ceux d'Apollon à Delphes, et de Zeus Olympien en Élide. Chaque nation de race et d'origine hellénique avait son trésor particulier formé des dons, des *ex-voto* (ἀναθήματα) envoyés, à diverses époques, par des individus de ces nations respectives. Pausanias nous a donné une énumération minutieuse de toutes ces richesses[3], ainsi que de celles du temple d'Olympie[4]. A Delphes, outre les offrandes faites à Apollon, dont il vient d'être question, on vouait encore fréquemment au dieu des trépieds en mémoire de celui d'où la Pythie rendait son oracle[5].

Outre ces trésors, les temples possédaient de véritables biens, des terres, des pâturages, des immeubles dont le revenu était affecté à leur entretien[6]. Ces biens étaient le plus souvent le produit de donations particulières.

[1] Voy. J. Pollux, *Onomast.*, XXVIII, lib. I, c. 1, p. 20.

[2] Voy. à ce sujet la dissertation intitulée : *Des richesses des temples de Delphes et des différents pillages qui en ont été faits*, t. III, p. 78 et suiv. des *Mémoires de l'anc. Acad. des inscript. et belles-lettres.*

[3] Pausan., X, c. 9 et sq.

[4] Id., VI, c. 4.

[5] Platon. *Gorgias*, § 61, p. 211. Les trépieds, que la piété consacrait parfois aussi dans d'autres temples, recevaient le surnom d'ἄπυροι, parce qu'ils n'étaient jamais exposés au feu. (Voy. De Luynes, *sur le trépied de Vulci*, dans les *Nouv. Ann. de l'Institut archéol.*, part. fr., t. II, p. 248.)

[6] Aristot. *Polit.*, II, c. 5, § 2. Thucydid., III, 50.

C'est ainsi que nous voyons Xénophon enrichir le temple d'Éphèse, en exécution d'un vœu qu'il avait fait pour son heureux retour de l'expédition des Dix mille [1]. Les prêtres ne faisaient point valoir ces biens directement; on les affermait d'ordinaire à des gens qui, outre la redevance qu'ils payaient au temple, devaient fournir une rente destinée à pourvoir aux réparations et aux frais d'entretien des édifices [2]. A Delphes, la garde de ces biens était confiée aux Amphictyons.

Les temples avaient aussi des bestiaux qui étaient placés sous la protection des divinités, et qu'on laissait errer en liberté [3]. Tel était le troupeau de moutons consacré dans Apollonie au Soleil, et dont la garde était remise à un prêtre, choisi tous les ans parmi les citoyens les plus distingués de la ville [4]. Telles étaient encore les génisses qu'on nourrissait à Cyzique, dans des pâturages spéciaux, en l'honneur de la déesse Phéréphatta [5]. Le temple de Delphes paraît avoir été le plus riche de tous en immeubles. Après la guerre des Amphictyons, lorsque le territoire des Crétois qui habitaient Cirrha eut été attribué à ce temple, des biens considérables lui furent assignés. Deux inscriptions nous font connaître la délimitation que les hiéromnémons avaient faite de ces

[1] Xenoph., *De Cyr. expedit.*, V, c. 3, §§ 4, 9.

[2] Id., *ibid.* Ils paraissent cependant avoir, en certains cas, cultivé eux-mêmes ces terres. (Thucydid., I, 139. Voy. Demosthen., *De corona*, §§ 197, 198, p. 279.)

[3] Ζῶα ἄφετα... ἀλλ' αὐτοὶ περιϊόντες νέμονται ὥσπερ ἄφετοι (Platon. *Protagor.*, § 28, p. 280, edit. Bekker). Cf. Synes. *Epist.*, 57. Xenoph. *Cyneg.*, p. 980. Arrian. *Expedit. Alex.*, VII, 20.

[4] Herod., IX, 93.

[5] Plutarch. *Lucullus*, § 10, p. 242, edit. Reiske. Diodore de Sicile (II, 38) parle d'un temple dont les prêtres nourrissaient 3000 bœufs dans les prairies sacrées.

propriétés, les unes allant jusqu'à Anticirrha à l'est, et les autres, à ce qu'il semble, jusqu'à Amphissa à l'ouest [1]. Avant cette guerre, le temple était loin d'être aussi riche; il possédait des terres moins fertiles : elles ne consistaient, en effet, pour la plus grande partie, qu'en rochers et en montagnes. Elles comprenaient toutefois au midi la plaine importante de Crissa, et plus haut l'excellente vigne du Parnasse [2]. Le temple d'Apollon à Délos avait atteint de même un haut degré d'opulence. Nicias, en y consacrant un palmier de bronze, acheta des terres pour 10,000 drachmes dont il fit don au temple, à la condition qu'un sacrifice serait offert tous les ans en sa faveur [3].

Indépendamment des nombreuses offrandes qui venaient grossir chaque jour le trésor de tel ou tel temple et dont les inscriptions grecques font fréquemment mention [4], certaines personnes cédaient parfois leur bien à ce temple, sous la condition de reprendre ensuite ce bien comme fermiers emphytéotiques [5]. C'était le prêtre

[1] Æschin., *adv. Ctesiph.*, p. 70. Voy. Dodwell, *Itin.*, t. I, p. 174 et 496; t. II, p. 510. Cf. K. Zell, *Handbuch der römischen Epigraphik*, 61, p. 345.

[2] Porphyr., *De abstinent.*, II, 17. Cf. O. Müller, *Die Dorier*, t. I, p. 256.

[3] Les Déliens devaient, d'après la volonté de Nicias, célébrer annuellement un sacrifice et un festin dans lesquels ils invoquaient les dieux pour la prospérité du général athénien. Cette clause fut gravée sur une stèle. (Plutarch. *Nicias*, § 4, p. 341, edit. Reiske.)

[4] Voy. notamment sur les nombreux trésors du temple d'Apollon Didyméen, Strab., XIV, p. 634, et Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, t. II, n° 2852 et sq., et sur ceux du temple d'Éphèse, Boeckh, t. II, n° 2953, b.

[5] Voy. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, t. II, n° 2693, e. Cf. t. II, p. 476, b. Cette inscription, trouvée à Mylassa, nous apprend qu'un certain Thrasias fit une cession de ce genre au temple de Zeus Hypsistos.

qui faisait l'acquisition au nom du dieu et qui le représentait en général dans les contrats [1].

Mais l'administration des biens n'appartenait point aux prêtres. Elle était remise aux mains d'administrateurs spéciaux [illegible] [2] [illegible] [3], [illegible] [4] [illegible] de biens-fonds [illegible] conseil de fabrique.

A Athènes, en [illegible] dans l'opisthodome du Parthénon les caisses [illegible] d'Athéné, et plus tard même celles [illegible] des autres divinités qui [illegible] dans l'Acropole [5]. Le Parthénon devint un des sanctuaires [illegible] trésor [illegible] non-seulement [illegible] par la piété des habitants [illegible] mais encore [illegible] aux dieux, les amendes, les confiscations et les tributs imposés aux villes vaincues ou même aux villes alliées; car les amendes [illegible] par les juges et les magistrats [illegible] de même que les impositions extraordinaires [illegible] C'était un immense trésor

[1] [illegible]

[2] [illegible]

[3] [illegible]

[4] [illegible]

[5] [illegible]

[6] [illegible]

qui était gardé dans l'arrière-temple ou opisthodome[1]. La surveillance de ces richesses était remise d'abord à l'épistate (ἐπιστάτης), magistrat élu pour vingt-quatre heures parmi les présidents[2] de chaque prytanée[3], et sous cet épistate étaient placés les questeurs ou administrateurs (ταμίαι τῶν ἱερῶν χρημάτων), au nombre de dix. Ces administrateurs ou marguilliers étaient élus annuellement parmi les pentacosiomédimnes[4]. Ils choisissaient entre eux un président et un secrétaire. L'année révolue, ils remettaient à leurs successeurs les objets conservés dans le temple avec un inventaire exact de tout ce qui avait été ajouté ou distrait durant leur administration. Ces objets consistaient généralement en statuettes, couronnes, phiales, vases, coupes, armes, etc, de matières précieuses. Le poids et la matière de chaque pièce étaient soigneusement notés dans l'envoi. Enfin, pour plus de garantie encore, aux fêtes des grandes Panathénées, les

nonçait une amende applicable au temple d'Apollon contre quiconque recevrait Lycophron dans sa maison. Des mentions d'amendes du même genre sont consignées dans les inscriptions. On peut citer notamment celle qui est consignéè sur une plaque trouvée à Olympie et qui a trait aux amendes qui se payaient au trésor de Zeus Olympien. (Boeckh, *Corp. inscript.*, XXIV, p. 401. *Classical Journal*, XI, p. 348 ; XIII, p. 113 ; XX, p. 285-306 ; XX, p. 352.)

[1] Voyez, pour la description des richesses du Parthénon, Beulé, *L'acropole d'Athènes*, t. II, p. 53.

[2] *Schol. Demosth. ad Aristogit.* Pollux, *Onomastic.*, VIII, 19, 8. Suidas, v° Ταμίαι.

[3] Suidas, *loc. cit.* Harpocrat., v° Ταμίαι.

[4] Πεντακοσιομέδιμνοι. Voyez Suidas, v° Ταμίαι. On appelait ainsi à Athènes ceux qui avaient un revenu annuel de cinq cents médimnes en blé ou en fruit, revenu nécessaire pour faire partie de la première classe de citoyens, d'après le classement de Solon. Cf. sur l'administration du trésor de l'opisthodome, et en particulier sur les Hellénotames, Beulé, *L'acropole d'Athènes*, t. II, p. 50.

administrateurs des quatre années précédentes faisaient inscrire sur le marbre les inventaires remis d'une année à l'autre[1].

Dans les circonstances graves on était autorisé à aliéner les biens des temples[2], lors des guerres notamment. L'argent du Parthénon fut souvent distrait pour subvenir aux frais des expéditions militaires[3], et ce trésor devint de la sorte d'un grand secours pour les Athéniens. En certaines conjonctures, par exemple, à l'occasion des fêtes, on faisait aux habitants de la ville qui devaient, chacun pour leur part, supporter les dépenses de ces solennités, la distribution d'une partie du trésor sacré[4].

La culture des terres possédées par les temples, l'entretien de leurs domaines, la garde de leurs troupeaux, étaient en certains lieux abandonnés à des serviteurs ou hiérodules[5]. C'est ce qui avait lieu notamment à Delphes. Ces serviteurs étaient parfois de véritables esclaves[6],

[1] Rangabé, *Antiq. hellén.*, t. I, p. 135.

[2] Voy. Kreuser, *Der Hellenen Priesterstaat*, p. 139. Les temples pouvaient prêter à intérêts sur leurs biens, comme cela arriva dans la guerre du Péloponnèse, où les Grecs empruntèrent au temple de Delphes. Hérodot., 32. Thucydid., I, 96, 121, 143; V., 6, 20, 16. Cicer., *De leg.*, II, 16.

[3] Rangabé, *Antiq. hellén.*, t. I, p. 130 et 205.

[4] C'est ce qui résulte notamment d'une inscription trouvée à la nouvelle Ilion, et qui mentionne une distribution de ce genre faite par l'ordre de Hermias, prêtre de tous les dieux. Boeckh, t. II, nº 3599, p. 880.

[5] Ces hiérodules sont mentionnés plusieurs fois dans les auteurs. Voy. Saumaise ad Solin., I, p. 631. Hesychius, p. 1736. Apostol. Prov., VIII, [illegible] [illegible], II, 24. Steph. Byzant., v° [illegible]

[6] Ce sont ces serviteurs qu'Euripide désigne sous le nom collectif de [illegible]. *Andromaque*, v. 1085.

comme les serfs des abbayes au moyen âge[1]. C'étaient tantôt des prisonniers de guerre, qui avaient été généralement offerts avec le butin, tantôt des esclaves donnés par des villes, des particuliers, ou fournis par le commerce[2]. Je reviendrai, au chapitre XII, sur les hiérodules, en traitant du sacerdoce et de la manière dont les temples étaient desservis.

Quelques parties du domaine des temples demeuraient sans culture[3] : tel était notamment le terrain qui environnait l'édifice (γῆ ἱερά), et auquel on donnait, pour ce motif, le nom d'ὀργάς, dérivé de ἀργάς, *inculte*[4]. Un territoire de cette nature existait entre Athènes et Mégare. Dans les téménos, il était défendu de couper du bois[5]; et c'est aussi ce qui avait lieu dans les bois sacrés (ἄλσος), véritables temples en plein air, dédiés soit à des dieux[6], soit à des héros[7], et plantés généralement au lieu où ces héros passaient pour avoir été enterrés[8]. Couper le bois de ces saints bocages était regardé comme

[1] Tels paraissent avoir été les hiérodules attachés à la culture des biens du temple du dieu Men Arcæos, dans la Phrygie Parorée. (Strab., XII, p. 577.)

[2] Euripid. *Ion.*, v. 322 et 1299. Otfr. Müller, *Die Dorier*, tom. I, p. 257.

[3] Plutarch. *Pericles*, § 30, p. 651, edit. Reiske. Æschin., *adv. Ctesiph.*, p. 69, § 110. Demosthen., *pro Coron.*, p. 279. Cicer., *pro Domo sua*, § 50.

[4] J. Pollux, *Onomastic.*, I, § 10, et la note de Kühn. Suidas, v° Ὀργάς.

[5] Thucyd., III, 70.

[6] Pausanias cite un grand nombre de ces bois sacrés.

[7] Tel était, par exemple, le bois sacré d'Argos, fils de Niobé. (Pausan., III, c. 4, § 1.)

[8] C'est ce que nous montre le bois qu'on avait planté au lieu où les Sept chefs reçurent primitivement un culte. Voy. les paroles que prononce la déesse Athéné à la fin des *Suppliantes* d'Euripide.

une abominable impiété, et les Athéniens la punirent parfois de mort [1].

J'ai déjà dit que l'entrée de ces bois n'était permise qu'aux seuls prêtres ou prêtresses attachés au culte de la divinité qui veillait sur eux et dont l'image les décorait d'ordinaire [2].

On comprend que les richesses des temples aient souvent excité la convoitise, et que ces trésors se soient vus plusieurs fois exposés au pillage. C'est ce qui arriva surtout pour le trésor de Delphes, qui devint à plusieurs reprises la proie de guerriers avides [3], et notamment celle des Gaulois [4]. Les prêtres, pour arrêter ces entreprises sacriléges, ne manquaient pas de raconter que ceux qui s'en étaient rendus coupables avaient encouru un châtiment céleste [5]; ils faisaient courir le bruit que des miracles, des prodiges, étaient venus avertir les coupables de leur crime, attestant visiblement par là le soin que prennent les immortels des offrandes dont ils sont redevables à la piété des hommes. Au moment où le temple de Delphes tombait au pouvoir des Gaulois, on avait vu, disaient les Grecs, des guerriers mystérieux se mêler aux combattants qui s'efforçaient de repousser les barbares [6]. Ces récits

[1] Ότι τοσοῦτον ἦν Ἀθηναίοις δεισιδαιμονίας · εἴ τις πρινίδιον ἐξέκοψεν ἐξ ἡρώου ἀπέκτεινον αὐτόν. (Ælian. *Hist. var.*, V, 17.)

[2] C'est ce qui avait lieu, par exemple, pour le bois d'Artémis Soteira en Achaïe (Pausan., VII, c. 27, § 1). A Thèbes, l'accès du bois des Cabires n'était permis qu'aux seuls initiés (Pausan., IX, c. 25. § 5).

[3] Voy. ce que nous apprend Démosthène dans sa harangue de la *fausse ambassade* sur le projet qu'avaient formé les Thébains de s'emparer des richesses du temple (*De falsa legat.*, p. 356, sq.). Cf. Pausan., X, c. 7, §§ 1, 2, et ci-dessus, p. 41.

[4] Pausan., X, c. 19, §§ 4, 5.

[5] Diodor. Sic., XXVII, *Fragm.*, edit. Wesseling, p. 105.

[6] Pausan., I, c. 4, § 4.

inspiraient une crainte salutaire; aussi ceux qui s'étaient permis de porter les mains sur les richesses sacrées cherchaient-ils plus tard à expier par des donations leur sacrilége. Sylla, pressé pendant une guerre par le besoin d'argent, avait eu recours aux trésors des temples, et enlevé à Épidaure et à Olympie les plus belles, les plus précieuses d'entre les offrandes qui y avaient été consacrées; il avait même engagé les Amphictyons à lui remettre les richesses du temple de Delphes. Mais, dans la suite, pour réparer cette violation de la propriété des dieux, il accorda aux temples d'Apollon Pythien et de Zeus Olympien une partie du territoire des Thébains[1]. C'était, en général, un acte de piété de réparer tout sacrilége de ce genre, de relever les ruines des temples, à moins qu'on ne dût les laisser comme un témoignage de l'impiété de ceux qui les avaient renversés, afin d'appeler ainsi sur eux la vengeance des dieux[2].

En quelques temples, comme à celui de Samothrace, un tribunal spécial était établi pour juger ceux qui étaient accusés d'avoir porté sur les biens sacrés des mains sacriléges, ou même d'avoir enfreint la défense de pénétrer dans le sanctuaire[3]. A Delphes, la connaissance de ces sortes d'affaires était dévolue aux Amphictyons Mais ces délits ne semblent pas avoir été bien fréquents dans l'antiquité. Caphis, que Sylla avait envoyé pour persuader au conseil amphictyonique de dépouiller le dieu, n'osait, par un respect que partageaient encore presque tous ses contemporains, s'approprier les offrandes, et il fût dupe d'un prétendu miracle imaginé par

[1] Plutarch. *Sylla*, § 12, p. 99, 100, edit. Reiske.
[2] Lycurg., *adv. Leocrat.*, §§ 77, 81.
[3] Tit.-Liv., IV, c. 5

les prêtres [1]. Tant était grande la confiance que l'on avait dans la sécurité des trésors des temples, que l'on vit plusieurs fois des particuliers y mettre leur fortune en dépôt [2].

La vénération dont était entouré tout lieu consacré à la divinité faisait qu'on n'osait tuer, arrêter ou même simplement molester ceux qui s'y étaient réfugiés en suppliants. « Les temples sont ouverts à tous, leur sanctuaire est inviolable, » dit Démophon, dans les *Héraclides* d'Euripide [3]. Ne point respecter les suppliants, c'était le plus grand sacrilége dont on pût se rendre coupable [4], et la tragédie antique nous prêche sans cesse l'observation de cette hospitalité sacrée [5], en même temps que la tradition nous raconte les funestes conséquences qu'appelaient sur leur tête ceux qui étaient assez impies pour violer le droit des autels [6].

Le suppliant venait s'asseoir sur l'autel principal de la divinité, et là il était inviolable [7]. Ainsi, par un

[1] Caphis se mit à pleurer, en exposant devant les Amphictyons l'obligation où Sylla le mettait. Sur cela, quelques-uns des assistants ayant dit qu'ils entendaient au fond du sanctuaire le son de la lyre d'Apollon, Caphis écrivit à Sylla qu'il était arrêté par un miracle; mais le général romain lui répondit en le raillant. Ce son de lyre, ajoutait-il, loin d'être une marque de mécontentement du dieu, était un signe de joie.

[2] Cornelius Nepos, *Hannibal*, § 5, p. 243, edit. V. Leclerc.

[3] Ἄσυλον... κρησφύγετον... ἐφ' ὅσον τοῖς ἱκέταις ἀσφάλεια (J. Pollux, I, 1, § 10). — Ἔστι δούλῳ φεύξιμος βωμός, ἔστι καὶ λῃσταῖς ἀβέβηλα πολλὰ τῶν ἱερῶν (Plutarch., *De superst.*, § 4, p. 659, edit. Wyttenb.).

[4] Voy. ce qui est dit au chapitre XIV.

[5] Voy. les tragédies des *Suppliantes* d'Eschyle.

[6] Voy. ce que Pausanias nous rapporte de Cylon, qui tua sur l'autel de Zeus Soter Aristotimos, roi de l'Élide, qui s'y était réfugié (V, c. 5, § 1; cf. VII, c. 25, § 1).

[7] Thucydid., I, 126. Æschyl. *Suppl.*, 318.

privilége touchant, l'homme persécuté pouvait pénétrer dans le lieu interdit aux profanes. Le bois sacré, dont l'accès était réservé aux prêtres, pouvait sans impiété servir de refuge au suppliant. Mais, afin qu'on sût quel motif lui faisait ainsi enfreindre le droit commun, il devait se faire reconnaître à des signes particuliers. Des bandelettes de laine [1], des rameaux verts [2], indiquaient quel motif le conduisait au pied des autels. A la vue de ces insignes du malheur, l'homme craignant les dieux était ému de compassion [3]. Toutefois, pour que ce droit d'asile eût toute son efficacité, il fallait que les dieux dont on implorait le secours fussent les dieux vénérés, les dieux domestiques ou familiers de ceux dont on essayait de calmer le courroux ou de détourner la vengeance [4]. De là des divinités dont on redoutait davantage d'enfreindre le droit de miséricorde. L'autel était bien, comme disait le tragique, le *commun refuge de tous* [5], mais ce refuge n'était pas partout également respecté. Les temples qui devaient aux divinités qu'on y

[1] Serv., *ad Æneid.*, VIII, 116. Voy. ce qui est dit au chapitre suiv.

[2] Ces rameaux sont désignés sous les noms de θαλλοί, de κλῶνες (Euripid. *Ion.*, 423), et surtout sous celui de κλάδοι ἱκέσιοι (Eurip. *Suppl.*, 103), ou encore sous ceux de ἱκτῆρες, ἱκετηρία (*Iphig. in Aul.*, 1216; Æschyl. *Suppl.*, 168; Aristoph. *Plut.*, 382, etc.). On les déposait sur l'autel, βωμὸν καταστέψαντες (*Heracl.*, 125; cf. *Œdip. Tyr.*, 143; Æschyl. *Suppl.*, 217).

[3] Οὔτοι φοβοῦμαι δαίμονας τοὺς ἐνθάδε
Οὐ γάρ μ' ἔθρεψαν οὐδ' ἐγήρασαν τροφῇ.
(Æschyl. *Suppl.*, 318.)

[4] Voy. à ce sujet les observations de M. H. Wallon dans sa dissertation intitulée : *Du droit d'asyle*, thèse présentée à la Faculté des lettres, p. 8 et suiv. (Paris, 1837, in-8°).

[5] Δεῦρ', ὡς ἔοικε, τοῖς κακοῖσι φευκτέον.
Ἅπασι κοινὸν ῥῦμα δαιμόνων ἕδρα.
(Euripid. *Heraclid.*, 259-260. Cf. Æschyl. *Suppl.*, 84.)

adorait, aux oracles qui y étaient attachés, aux mystères qui s'y célébraient, une plus grande renommée, devenaient des asiles devant la porte desquels s'arrêtaient la passion la plus violente, la vindicte la plus implacable. Plutarque, en parlant des pirates, nous dit : « Ils pillèrent des temples jusque-là asiles inviolés, ceux de Claros, de Didyme, de Samothrace, le temple de Déméter à Hermioné, celui d'Esculape à Épidaure, les temples de Poséidon dans l'Isthme, au Ténare, dans l'île de Calaurie, ceux d'Apollon à Actium, à l'île de Leucade, ceux de Héra à Samos, à Argos et en Lacinie[1]. Sans doute, ainsi que l'observe M. Henri Wallon dans sa savante dissertation sur le droit d'asile que je prends ici pour guide, l'écrivain de Chéronée n'emploie ce mot d'asile que d'une manière vague, et non dans le sens étroit relatif au droit des réfugiés ; mais le caractère sacré auquel fait ici allusion Plutarque n'en implique pas moins l'idée d'un véritable asile, et M. Wallon fait remarquer lui-même que plusieurs des temples mentionnés dans ce passage sont cités par d'autres historiens comme des refuges respectés : tels sont celui d'Esculape, celui de Samothrace où s'enfuit Persée après sa défaite[2], celui de Poséidon au Ténare[3]. On trouve un grand nombre d'asiles cités par les anciens : tels sont ceux des temples de Thésée et des Euménides à Athènes[4], celui du temple d'Artémis à Munychie en Attique[5], celui de la même déesse[6], situé

[1] [illegible] Plutarch. Pompeius, § 24, p. [illegible]. [illegible]
[2] [illegible], II, c. 27, § [illegible]. [illegible]
[3] Thucydid., I, 128. Pausan., III, 24, § 2, VII, 25, § 1.
[4] Plutarch. Theseus, 36. [illegible]
[5] Demosth., De corona, p. [illegible], § [illegible].
[6] [illegible]

entre Clitor et Cynétha en Arcadie, celui du temple d'Athéné Itonia en Laconie[1], celui de Délium à cinq milles de Tanagre[2], celui d'Artémis à Perge[3], le bois sacré des Galates[4]. Le temple d'Artémis Chalciœcos défendait même, au dire de Polybe[5], ceux que la loi avait condamnés à mort, et celui du Ténare jouissait du même privilége[6]. Le temple d'Athéné Aléa, chez les Tégéates, était si universellement reconnu comme asile, que, dès qu'un suppliant en avait atteint le seuil, on ne songeait plus à le réclamer[7].

Le caractère sacré attaché au sol, écrit M. Wallon[8], ne se communiquait au réfugié qu'autant qu'il y tenait encore ; il le laissait quand il laissait l'asile, et rentrait sous la loi commune, soumis à toutes ses rigueurs, s'il n'avait pu la désarmer. Cependant le temple d'Artémis à Éphèse[9] éteignait la dette du débiteur réfugié dans son enceinte. Les esclaves avaient en plusieurs lieux de semblables priviléges. « Le temple des dieux Palices, écrit Diodore[10], est depuis assez longtemps un asile respecté, où les esclaves, accablés par un maître cruel, trouvent grand soulagement à leurs misères. Dès qu'ils s'y réfugient, les maîtres n'ont pas le droit de les en arracher par la force, mais ils doivent les y laisser inviolables, jusqu'à ce qu'ils aient réglé humainement leurs griefs,

[1] Pausan., III, c. 9, § 7.

[2] Id., IX, 20. §§ 3, 4.

[3] On lit sur les médailles de cette ville : ΠΕΡΓΑΙΑΣ ΑΡΤΕΜΙΔΟΣ ΑΣΥΛΟΥ. (Mionnet, *Monn. antiq.*, t. III, nos 111, 113, 120, p. 466, et sv.)

[4] Strab., XII, p. 567.

[5] Polyb., IV, 35.

[6] Pausan., IV, c. 24, § 2 ; VII, 25, § 1.

[7] Pausan., III, c. 5, § 6.

[8] *Dissertat. cit.*, p. 17.

[9] Plutarch., *De vit. aere alieno*, § 3, p. 322, Wyttenb.

[10] Diod. Sic., XI, 84.

et qu'ils aient pardonné en confirmant les conditions convenues par la foi du serment. » Le privilége du temple d'Hercule à Canope ne se bornait pas à cette sage intervention ; dès que l'esclave réfugié avait reçu les marques sacrées, se donnant au dieu, il n'était plus permis de le toucher [1]. De ces deux temples, le premier rendait l'esclave à son maître, le second le gardait pour lui. Le temple d'Hébé à Phlionte ne le rendait qu'à lui-même : « Affranchi de l'esclavage, il suspendait ses chaînes aux arbres du bois sacré [2] ».

Cependant ces barrières élevées par la religion contre la passion humaine ne pouvaient toujours triompher de sa violence ; parfois, dans l'impétuosité de la colère, on profanait le sanctuaire et l'on en arrachait violemment le suppliant : c'était là sans doute le comble de la barbarie [3]. Il n'y avait guère que les monarques, toujours disposés à se croire au-dessus de la loi commune [4], qui se permissent ces énormités, produites aussi parfois à la suite de haines devenues implacables. Les Spartiates avaient préludé à la guerre de Messénie en égorgeant à leurs autels les habitants d'Amphéia [5]. Cassandre avait arraché des temples les suppliants d'Orchomène [6]. Ce fut

[1] Herodot., II, 113.

[2] Pausan., II, c. 13, § 3.

[3] Les Grecs, en effet, se distinguaient des barbares par le respect de ce privilége sacré. « Voilà bien la robe des Grecs et la forme de leurs vêtements, dit Démophon à Copreus qui arrachait des autels les enfants d'Hercule ; mais le reste est d'une main barbare. » (Euripid. *Heraclid.*, 130-131.)

[4] Voy. les exemples de brutalités impies de Psamméticus et d'Artaxercès. (Diod. Sic., XIV, 35 ; XVI, 45.)

[5] Pausan., IV, c. 5, § 3.

[6] Diod. Sic., XIX, 63. Cf. pour d'autres exemples, Strab., VI, p. 264.

pour empêcher qu'on ne violât ce droit sacré dans sa personne et qu'on ne profanât ainsi le temple de Poséidon, que Démosthène se livra, empoisonné, à Archias et aux autres agents d'Antipater[1] déjà coupables de plusieurs profanations du même genre[2]. Retenus par une crainte superstitieuse, les Grecs essayèrent parfois de ruser avec leurs dieux et de leur arracher une victime, sans avoir l'air d'enfreindre l'asile. Les Thébains brûlèrent les Phocidiens qui s'étaient réfugiés dans le temple d'Apollon à Abes[3]. Cléomène brûla les Argiens dans le bois sacré d'Argus[4]. Et le scholiaste d'Euripide nous fait connaître que cet atroce subterfuge était chose fréquente : « C'était la coutume, écrit-il[5], d'apporter du feu près des suppliants réfugiés à l'autel, afin de les contraindre à le lâcher. » Ou bien encore on les retenait dans le temple, mais de manière qu'ils mourussent de faim. On scellait les portes de plomb fondu[6]. Quand Pausanias se réfugia dans le sanctuaire d'Athéné Chalciœcos, on l'y mura, et pour que le sacrilége fût complet, la première pierre fut posée par sa mère[7]. Alexandre le Grand, tout en respectant le droit d'asile, admettait qu'on pouvait employer tous les moyens pour faire sortir les prisonniers des sanctuaires

[1] Plutarch. *Demosth.*, c. 29, p. 743, edit. Reiske : Ἐγὼ δ' ὦ φίλε Πόσειδον, ἔτι ζῶν ἐξανίσταμαι τοῦ ἱεροῦ, s'écria le grand orateur grec.

[2] Les agents d'Antipater avaient arraché Hypéride, Aristonicus, Marathonicus, du temple d'Ajax à Égine, et les lui avaient envoyés pour qu'il les mît à mort. (Plutarch. *Demosth.*, § 28.)

[3] Pausan., X, c. 34, § 2.

[4] Herodot., VI, 79, sq. Pausan., II, c. 20, § 7-8.

[5] *Schol. ad Andromach.*, 256.

[6] Euripid. *Andromach.*, 265.

[7] Pausan., III, c. 17, § 7-8. Diod. Sic., XI, 45. Lors des troubles de Corcyre, ceux qui s'étaient réfugiés dans le temple de Dionysos y furent murés, et trouvèrent ainsi la mort. (Thucydid., III, 81.)

où ils s'étaient réfugiés [1]. Les complices de Cylon ne consentirent à se rendre qu'en retenant par un fil la protection de l'autel. Mais pendant la route bien des choses pouvaient rompre le fil; il se rompit en effet, et les suppliants furent massacrés comme visiblement livrés par le dieu [2].

Cependant la religion condamnait ces odieux subterfuges. De quelque façon que fût profané l'asile, violence ou perfidie, le châtiment céleste ne frappait pas moins les profanateurs. Les auteurs de ce sacrilége devaient s'attendre à la punition de Néoptolème, ce fils d'Achille qui fut égorgé à Delphes sur l'autel d'Apollon, pour avoir tué Priam sur celui de Zeus Hercéus [3]. Cléomène, qui avait brûlé les Argiens suppliants, devint fou et se tua par rage [4]; si Pausanias périt si cruellement dans le temple d'Athéné, c'est qu'il avait tué jadis involontairement une jeune fille arrachée à l'asile de sa mère [5]. Et plus tard les Grecs virent encore, dans l'horrible maladie dont mourut Sylla, un châtiment d'Athéné dont il avait violé l'asile pour tuer Aristion [6]. Des villes entières portaient aussi le châtiment de ces horribles profanations, ainsi que cela arriva pour les peuples de l'Épire [7] et pour les habitants d'Hélicé [8].

[1] Plutarch. *Alexander*, § 42, p. 99, edit. Reiske.

[2] Plutarch. *Solon*, c. 12. Cf. Herodot., I, 71.

[3] Pausan., IV, c. 17, § 3. Cf. Euripid. *Andromach.*, 1160. Virg. *Æneid.*, II, 550.

[4] Herodot., VI, 75, sq. Pausan., III, c. 4, § 1. On peut rapprocher ces châtiments célestes de ceux qui ont été rapportés plus haut comme punitions des sacriléges.

[5] Pausan., III, c. 17, § 8.

[6] Pausan., I, c. 20, § 4.

[7] Laodamie avait été immolée dans ce pays par Milon sur les autels d'Artémis, où elle s'était réfugiée en suppliante. (Justin., XXVIII, 3.)

[8] La ville entière fut détruite par un tremblement de terre qu'on

Le grand renom du droit d'asile fut souvent cause de l'agrandissement de la ville elle-même. Les réfugiés accouraient en foule à l'entour du sanctuaire protecteur : ils y fixaient leur demeure ; en sorte que, de même que l'oracle, l'asile devint parfois aussi l'origine d'une cité [1]. Car ce n'étaient pas seulement les temples, mais encore des villes entières qui étaient des asiles : telle était Athènes, amphictyonie de douze bourgades élevées autour de l'autel de la Miséricorde, comme le remarque M. Wallon. Plusieurs médailles des villes de l'Asie [2], surtout de celles de la Syrie et de la Phénicie [3], portent l'inscription ΑΣΥΛΟΣ, *asile*. Du temple, en effet, le droit d'asile s'étendait à la ville, ou du moins à un de ses quartiers. Ce droit finit par devenir exorbitant et fut plus tard l'objet de vives contestations [4]. Les lieux qui jouis-

regardait comme la punition du meurtre des envoyés ioniens qui s'étaient réfugiés au temple de Poséidon. (Voy. Pausan., VII, c. 24, § 4 5. Diod. Sic., XV, 49. Voy., pour plus amples développements, la dissertation de M. Wallon, déjà citée.)

[1] Wallon, *Dissertat. cit.*, p. 28 et sq.

[2] Les villes de l'Asie Mineure que leurs monnaies nous montrent avoir été en possession du droit d'asile, sont : Corycos en Cilicie, Héraclée dans le Pont, Nicomédie en Bithynie, Perge en Pamphylie, Sébasté en Cilicie, Séleucie en Cilicie, Tyane en Cappadoce. Il faut joindre à cette liste certaines villes de Grèce, telles que Sicyone d'Achaïe, Lappa de Crète, Nicopolis en Épire. (Voy. J. Chr. Rasche, *Lexicon universæ rei numariæ*. t. I, col. 1208.)

[3] Les principales villes de ces contrées auxquelles ce droit appartenait sont : Antioche de Cœlésyrie, Antioche sur le Sarus, Antioche de Ptolémaïde, Apamée de Syrie, Aradus de Phénicie, Césarée de Palestine, Césarée d'Iturée, Capitolias de Cœlésyrie, Damas, Diocésarée, Dora, Gabala, Laodicée de Syrie, Moca d'Arabie, Samosate de Comagène, Sidon et Tyr. (Voy. Rasche, *loc. cit.*)

[4] De même que les abbayes au moyen âge, qui, lorsque quelques difficultés s'élevaient sur l'authenticité de leurs priviléges, prétendaient souvent les faire remonter à d'anciennes donations royales, certains asiles

saient du droit d'asile étaient plus ou moins étendus. Alexandre, écrit Strabon, à propos d'Éphèse, avait étendu le territoire auquel appartenait cette immunité jusqu'à un stade à l'entour du temple. Mithridate l'avait fixé à la portée d'un trait lancé d'un des angles du toit. Antoine doubla la mesure de cette distance, de sorte qu'une partie de la ville y était ainsi comprise. Mais cette extension du privilége ayant paru dangereuse, parce qu'elle livrait la ville à la merci des malfaiteurs, fut abolie par Auguste [1]. L'île de Samothrace était tout entière protégée par le droit d'asile [2].

Les temples devaient d'autant plus tenir au privilége de l'asile, qu'il était pour eux une source de richesses : car non-seulement il les mettait à couvert du pillage, des violences de la guerre [3], mais il enrichissait encore leur trésor. Les coupables, et surtout les esclaves fugitifs, qui se réfugiaient dans le temple, s'acquittaient en argent de la dette de reconnaissance que leur avait imposée ce bienfait [4].

Dans les traités qui intervenaient entre les nations et

opposèrent aux Romains les noms de Cyrus, de Darius, d'Alexandre, comme étant ceux qui avaient consacré leurs droits. (Voy. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, t. II, n° 2919. Tacit. *Annal.*, III, 63.)

[1] Strab., XIV, p. 641. Cf. Clarac ap. Forbin, *Voyages dans le Levant.* Les médailles font foi qu'au temps de Trajan Dèce, le temple d'Éphèse jouissait encore du droit d'asile.

[2] Tit.-Liv., XLV, 5.

[3] L'asile avait surtout le privilége de n'être point exposé au pillage. (Voy. Wallon, *Dissert. cit.*, p. 31.)

[4] Voy. à ce sujet le mémoire de M. H. Wallon, intitulé : *Observations sur une inscription relative à des esclaves fugitifs, trouvée dans l'acropole d'Athènes*, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, t. XIX, p. 294, sv. Il résulte des recherches de M. Wallon, que ce bienfait n'était pas complétement gratuit.

par lesquels on stipulait les droits réciproques de deux divinités, la communauté de certaines fêtes et de certains rites, on n'oubliait pas non plus de stipuler la reconnaissance réciproque du droit d'asile des temples [1]. C'était précisément l'inverse de nos traités d'extradition.

Le droit d'asile s'étendait même jusqu'aux animaux. Il n'était pas permis de tuer les oiseaux qui avaient fixé leur demeure dans les temples [2], et les Athéniens condamnèrent à mort Atarbe pour avoir tué un passereau qui habitait le temple d'Esculape [3]. C'est qu'on prêtait aux animaux une sorte de conscience du caractère sacré dont ces lieux étaient environnés. Chez les Vénètes, les bêtes réfugiées dans le bois sacré de Diane virent les chiens s'arrêter court et n'oser y pénétrer. Au temple de Junon Lacinienne, les troupeaux paissaient à l'aventure et revenaient le soir sans guide à l'étable, sans avoir à craindre les attaques des bêtes féroces et des brigands [4].

J'ai dit au chapitre précédent, que les temples étaient généralement choisis pour le lieu où s'affichaient les décrets. C'était aussi dans ces édifices que se tenaient les assemblées et que se discutait tout ce qui avait rapport aux intérêts de la cité [5]. Il n'était pas rare aussi que les philosophes et les sophistes y tinssent leurs conférences et leurs leçons [6].

[1] Voy., par exemple, le traité conclu entre les Étoliens et les habitants de Téos, au sujet du célèbre asile de Dionysos. (Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, t. II, n. 3046.)

[2] Voy. l'aventure d'Aristonicus rapportée par Hérodote (I, 159).

[3] Ælian. *Hist. var.*, V, 17.

[4] Strab., V, p. 215. Tit.-Liv., XXIV, 3.

[5] Voy. Boeckh, t. II, n° 3537, et les exemples cités par M. Le Bas dans les *Nouv. ann. de l'Instit. archéol. de Rome*, t. II, p. 520.

[6] Philostrat. *Vit. Apoll. Tyan.*, I, 8. *De vita sophist.*, II, c. 5, p. 617, edit. Olearius.

Outre les temples et les chapelles, chaque maison ayant ses divinités, ses autels domestiques, était elle-même une sorte de temple. Souvent ces chapelles privées, agrandies par la piété de leurs possesseurs, devenaient des temples fréquentés par le public, tout en restant la propriété des familles qui les avaient fait élever. Les Athéniens, dispersés dans le principe par petites tribus, vivant dans les bourgades, avaient en chacun de ces lieux des chapelles qui continuaient à être entretenues et qui devinrent de véritables temples, lorsque ces bourgades furent réunies en une seule ville. Ce sont ces chapelles que Philippe, roi de Macédoine, dévasta et dont il incendia les simulacres [1].

Non-seulement les temples, les chapelles publiques ou privées, étaient décorés des représentations des dieux, mais des images des divinités se rencontraient à tout instant, soit sur les chemins, principalement dans les carrefours [2], soit dans les rues, où, comme je l'ai déjà dit en parlant des Hermès, elles servaient en même temps d'indications [illegible] aux passants, de limites entre les propriétés [3].

Les plus anciens [illegible] n'étaient que de simples pierres [illegible] en terre [illegible], comme [illegible] le *P[illegible]* où [illegible] [4]. On plaça ensuite sur les [illegible], pour les consolider. [illegible] des

1 [illegible] XXXV [illegible]

2 [illegible] 166.)

3 [illegible] sorte, [illegible] des propriétés [illegible] *P[illegible]* p. 625, n° 11.)

4 [illegible] p. 17.

colonnes (κίονες), ou simplement des pierres couchées (τράπεζαι)[1]. Ces monuments funéraires finirent par constituer de véritables chapelles (ναΐδια), des édifices consacrés au culte, car on y offrait des sacrifices (ἐντάφια), des libations (χοαὶ τρίσπονδοι); on y accomplissait des cérémonies et des rites[2]. Souvent ces tombeaux étaient de petits temples[3], des édifices somptueux. Tels étaient ceux de Mausole[4], de Gélon[5], de Théron[6] et de Pyrrhus à Argos[7]. Solon avait interdit dans ses lois ce luxe funéraire[8]; aucun monument ne devait être assez considérable ni assez somptueux pour que dix ouvriers ne le pussent terminer en trois jours[9]. Mais cette défense fut bien souvent éludée, et nous avons de nombreux exemples, dans les siècles postérieurs, de monuments funéraires d'une richesse prodigieuse : tel était, par exemple, celui de la maîtresse de Phormion[10].

Les tombeaux (τύμβοι) finirent par présenter deux parties distinctes: le monument (σῆμα, μνῆμα, μνημεῖον), qui s'élevait au-dessus du sol, et le caveau (τάφος, θήκη), qui était muré et où étaient pratiquées une ou plusieurs chambres destinées à recevoir les urnes funéraires et

[1] Thucyd., VI, 27.
[2] Voy., pour le détail de ces rites, ce qui est dit au chapitre IX.
[3] Strab., VIII, p. 582. Cf. W. A. Becker, *Charikles*, t. II, p. 191.
[4] Voy. sur le tombeau de Mausole : Plin. *Hist. nat.*, XXXVI, 66; XXXV. 14, 49. Vitruv., II, 18. Canina, *Architettura anticha*, t. II, tav. 155.
[5] Diodor. Sic., XI, 38; XIV, 63.
[6] Diodor. Sic., XI, 53; XIII, 86.
[7] Pausan., II, c. 21, § 5.
[8] Cicer., *De legib.*, II, 26.
[9] Cicer., *De legib.*, II, 26. Cf. Plat., *De legib.*, XII, p. 959.
[10] Demosth., *adv. Steph.*, I, p. 1025, § 96, b. Cf. Becker, *Charikl.*, t. II, p. 192.

toutes les offrandes qu'il était d'usage de déposer au fond des tombeaux [1].

La coutume primitive était d'enterrer dans les maisons, mais peu à peu des motifs de salubrité firent reléguer les tombeaux hors des villes [2]. On les regarda comme impurs; aussi était-il interdit de les élever sur une terre réputée sacrée comme celle de Délos [3].

Les Spartiates s'éloignaient de l'usage adopté par les autres Grecs. Afin de familiariser l'homme avec l'idée de la mort, ils tenaient au contraire à élever les monuments funéraires au milieu de la cité. Lycurgue permit de placer les tombeaux près des temples [4]. Dans sa rigueur, le législateur lacédémonien défendit d'inscrire le nom du défunt sur son tombeau, sauf toutefois s'il était mort à la guerre pour le service de son pays, ou quand c'était une femme, si elle s'était consacrée au service de la religion [5].

Les Tarentins enterraient comme les Spartiates les morts dans leurs propres villes [6]. Cet usage, qui fut imité par leurs colonies [7], se retrouve chez les Méga-

[1] Voyez à ce sujet Stackelberg, *Die Græber der Hellenen* (Berlin, 1837, in-fol.). L. Ross, *Archäologisch. Aufsätze*, I Saml., p. 11 et sv.

[2] Cicer., *ad famil.*, IV, 12. Cet usage existait aussi à Sicyone. Il y avait, dit Plutarque (*Aratus*, c. 53, p. 594, edit. Reiske), une ancienne loi qui défendait aux Sicyoniens d'enterrer dans l'enceinte des murailles, et cette loi tirait une nouvelle force des croyances superstitieuses.

[3] Toute personne qui mourait à Délos, même tout animal était porté dans l'île voisine de Rhénia pour recevoir la sépulture. (Voyez Strab., X, p. 486. Herodot., I, 64. Diod. Sic., XII, 58.)

[4] Plutarch. *Lycurg.*, § 27, p. 222, edit. Reiske. *Apophth. Lacon.*, X, 18, p. 954, edit. Wyttenb. Thucyd., I, 134.

[5] Plutarch., *ibid.*

[6] Polyb., VIII, 30.

[7] Polyb., *ibid.*

riens [1] et appartenait aussi vraisemblablement aux Syracusains [2]. Il paraît avoir été propre à toute la race dorienne.

Un usage fort répandu était de placer les tombeaux dans les jardins et les champs de famille [3], plus souvent encore au bord des grandes routes [4]. Les sépultures de ceux qui ne pouvaient être enterrés dans un terrain qui fût leur propriété se trouvaient probablement dans un cimetière commun. A Athènes, ce cimetière ou ce champ de repos s'appelait ***Héria*** (Ἠρία). Il était placé entre la route qui conduisait au Pirée et les portes Itoniennes. On s'y rendait par les portes Hériennes (Ἠρίαι πύλαι [5]). Suivant Harpocration [6], le nom d'Ἠρία s'appliquait aux sépultures au-dessus desquelles des monuments n'avaient point été élevés. Les Ἠρία étaient donc vraisemblablement le cimetière des pauvres.

Lorsqu'on ignorait ce que le cadavre du mort était devenu, on lui élevait un tombeau, en invitant par trois fois son âme à y venir habiter [7]. C'est ce que l'on appelait un ***cénotaphe*** (κενοτάφιον, κενήριον). Cela se pratiquait surtout pour ceux qui avaient péri au milieu

[1] Pausan., I, c. 43, § 2.

[2] Plutarch. *Timol.*, § 39.

[3] Voyez, par exemple, ce qui est dit du tombeau d'Hésiode, Alc. *Epist.*, ap. *Anthol.*, III, 25.

[4] Ainsi, à Athènes, les tombeaux de Thrasybule, de Périclès, de Chabrias, se trouvaient en dehors de la porte Thriasia, sur la route qui conduisait à Colone ; ceux d'Harmodius et d'Aristogiton, à l'entrée de celle qui menait à l'Académie.

[5] Voy. Leake, *Topography of Athens and the demi*, 2e édit., t. I, p. 447.

[6] Vo Ἠρία.

[7] Pindar. *Pyth.*, IV, 284. *Schol. ad Pind.*, *h. l.* Virg. *Æn.*, III, 303, sq.

des flots. De là l'usage des Ἡρία comme symboles de ces cénotaphes [1]. De même aussi quand un mort illustre avait reçu la sépulture loin de sa patrie, ses concitoyens tenaient à honneur de lui élever un monument dans leur ville, et ces cénotaphes étaient souvent très somptueux [2].

Tel était l'ensemble des monuments consacrés par le culte. On va voir, au chapitre suivant, en quoi consistait ce culte lui-même.

CHAPITRE IX.

LE CULTE. — SACRIFICES ET OFFRANDES. — LEUR ORIGINE. FUNÉRAILLES.

Les Grecs, en s'adressant à leurs dieux, obéissaient, dans le principe, moins à un sentiment de respect et de reconnaissance, qui ne se développa que plus tard, qu'aux impulsions du désir et de la crainte [3]. Le véritable sentiment religieux ne s'était point encore éveillé en eux. Ils ne voyaient dans les dieux que des êtres puissants dont ils devaient se concilier la protection, et le culte n'avait d'autre but que de gagner leur faveur ou de conjurer leur courroux. Prêtant à ces êtres surnaturels les passions et les mobiles de l'humanité, ils les traitaient

[1] Marcell. *Vit. Thucyd.*, 31.

[2] Pausan., IV, c. 32, § 3.

[3] Πρῶτον μὲν θύοντα χρὴ αἰτεῖσθαι θεοὺς ταῦτα διδόναι καὶ νοεῖν καὶ λέγειν καὶ πράττειν ἀφ' ὧν θεοῖς μὲν κεχαρισμενώτατα ἄρξειας ἄν, σαυτῷ δὲ καὶ φίλοις καὶ τῇ πόλει προσφιλέστατα καὶ εὐκλεέστατα καὶ πολυωφελέστατα. (Xenophon. *Magist. equit.*, I, 1.)

comme on traite les puissants de la terre [1], et avaient recours aux mêmes moyens dont on use à l'égard de ceux-ci, pour s'assurer leur amitié, se ménager leur appui ou détourner leur ressentiment; ils offraient aux divinités des présents, car dans ces anciens âges, comme on le voit encore aujourd'hui chez les nations sauvages, le chef vendait sa protection à celui qui l'enrichissait. Les Grecs, ainsi que la plupart des autres peuples de l'antiquité, prétendaient donc acheter par des présents la faveur des dieux : c'étaient de préférence des animaux, des parfums, des fruits, des breuvages qu'ils choisissaient. Le grossier anthropomorphisme qui régnait dans les premiers âges faisait croire que les dieux étaient surtout sensibles aux offrandes qui flattent les sens, le goût, l'odorat. De là l'idée de présenter aux dieux non-seulement des animaux, des bestiaux, qui constituaient dans le principe à peu près la seule richesse, mais encore de les tuer, de cuire leur chair, d'en préparer un repas auquel on conviait les dieux; d'agir, en un mot, comme on le faisait pour recevoir un hôte ou un ami [2]. On s'imaginait que les dieux venaient prendre part à ce festin que représentait le sacrifice. De là aussi les libations (σπονδαί) dans lesquelles on répandait un breuvage, destiné à apaiser la soif des divinités. De là encore l'usage de brûler des matières odoriférantes dont le parfum était

[1] Δῶρα θεοὺς πείθει, δῶρ' αἰδοίους βασιλῆας (Hesiod. ap. Platon., *Respubl.*, III, p. 390 E). Rapprochez les paroles d'Ovide dans l'*Art d'aimer*, III, v. 653. Cf. Homer. *Iliad.*, IX, 439. Euripid. *Med.*, 954.

[2] *Iliad.*, IV, 48. Aristophan. *Aves*, 15, 16, 19. Dans la Bible, les sacrifices sont appelés le *pain*, la *nourriture de Dieu* (*Leem Elohim* אֱלֹהִים לֶחֶם). Cf. Plin. *Hist. nat.*, II, 5, p. 73, edit. Harduin.

supposé produire chez elles une douce ivresse. Rien n'étant plus recherché en ces temps d'appétits grossiers et de goûts vulgaires, qu'un repas de viandes accompagné d'une copieuse consommation de liquide, les sacrifices d'animaux dans lesquels on rôtissait au feu la chair des victimes, et que les Grecs appelaient θυσία, étaient regardés comme les plus efficaces. Les sacrifices sanglants étant devenus les sacrifices par excellence, ce nom de θυσία finit par s'étendre à toute espèce de sacrifices [1]. C'était dans l'accomplissement de ces sacrifices que consistait principalement le culte dont les formes avaient été portées de l'Asie en Grèce et en Italie. Ces formes constituaient ce que l'on appelait les rites [2].

Dans le principe, on brûlait la totalité de la victime : c'est ce que l'on appelait ὁλοκαυτεῖν ἱερεῖον [3]. La victime étant donnée en entier à la divinité, la flamme devait en consumer complétement la chair, afin que celle-ci pût en respirer la fumée [4], et s'en nourrir d'une ma-

[1] Voilà pourquoi Platon (*Conviv.*, p. 188 B), divisant le culte en deux parties, désigne la première par le nom de θυσίαι.

[2] Dans le Rig-Véda, Agni, c'est-à-dire le feu, est célébré sous le nom de *Rita*. Ce nom a en sanscrit les sens les plus variés ; il signifie à la fois : les *feux du sacrifice*, la *lumière*, et par suite la *vérité*, la *justice*. Voy. la traduction du *Rig-Véda* par Langlois, t. I, p. 246, 539 ; t. II, p. 267. C'est de ce thème *Rita* qu'est dérivé le mot latin *ritus*.

[3] Xenophon. *Exped. Cyr.*, VII, 8, 5. Plutarch. *Conviv.*, VIII, p. 772. L'holocauste avait un caractère plus religieux qu'aucun autre acte du culte, parce que la totalité de la victime étant brûlée, elle se trouvait ainsi offerte tout entière à la divinité. (Cf. S. Hieronym., *ad Ezechiel.*, I, 45.) L'holocauste, *hola* (עֹלָה), était de même chez les Hébreux un des plus anciens modes de sacrifice (*Genes.* VIII, 20, 22), celui dont l'usage était le plus général et le plus habituel.

[4] Lucian. *Icarom.*, § 27.

nière en quelque sorte invisible. Ce rite s'était conservé en Grèce dans les cérémonies purificatoires, et notamment dans le culte de Zeus Meilichios à Athènes [1]. Le feu devenait le moyen par lequel la chair de la victime était transformée en un aliment que pût prendre un être céleste et invisible. Car telle était l'idée que se faisaient les anciens de la nourriture des dieux, et que l'on retrouve chez les Aryas presque à chaque verset du Véda [2]. Agni, le feu, dévore l'offrande et la fait passer aux dieux auxquels elle est destinée [3]. J'ai déjà dit au chapitre II (page 100), que le feu recevait des premiers habitants de la Grèce un culte spécial, adoré qu'il était comme une divinité, *Hestia*. Les feux toujours allumés que l'on entretenait dans certains temples, et notamment dans ceux d'Athéné Polias à Athènes [4], de Déméter à Mantinée [5], de Pan près d'Acacésium en Arcadie [6], d'Athéné Itonia près de Chéronée [7], tiraient leur origine du culte d'Hestia. Ailleurs le feu du sacrifice n'était pas entretenu perpétuellement, et il s'allumait seulement chaque fois qu'on offrait une victime. La flamme qui brûlait sur l'autel étant comme l'âme du sacrifice, c'était de sa nature, de sa couleur et de sa direction, que l'on tirait des indications sur la manière dont il avait été accueilli

[1] Xenophon. *Cyr. Exped.*, VII, c. 8, §§ 5, 6.

[2] Winer fait remarquer (*Biblisches Realwörterbuch*, p. 176, art. *Opfer*) que des traces de cette même idée se conservent encore dans la langue hébraïque (*Levitic.* I, 9, 13; *Numer.* XV, 7, sq.).

[3] Voyez mon *Essai historique sur la religion des Aryas*, dans la *Revue archéolog.*, t. IX, p. 606 et sv.

[4] Strab., IX, p. 396. Pausan., I, c. 36, § 7.

[5] Pausan., VIII, c. 9, § 1.

[6] Id., *ibid.*, c. 37, § 8.

[7] Id., IX, c. 34, § 1. Dans ce temple on allumait tous les jours un feu sur l'autel de la déesse.

par les dieux [1]. Cet usage était du nombre de ceux qui avaient été apportés de l'Asie avec le culte du feu lui-même; on le retrouve chez les Aryas. Lorsque le feu du ciel venait allumer celui du sacrifice, ou que la flamme s'allumait d'elle-même, l'augure était regardé comme des plus favorables, l'intervention des dieux paraissant alors manifeste [2]. Aussi le prêtre avait-il recours à la ruse afin de rendre le miracle plus fréquent. A Egnatie, chez les Salentins, il suffisait de déposer du bois sur une pierre sacrée pour que la flamme s'y allumât spontanément [3]. Près d'Agrigente, les sarments qu'un prêtre plaçait sur l'autel prenaient feu d'eux-mêmes [4].

J'ai fait connaître, au chapitre IV, les rites observés dans le sacrifice, à l'époque homérique; depuis, ces rites ne s'étaient modifiés qu'en certains lieux, ou n'avaient subi que de légères altérations. En général, les Grecs conservaient avec un respect religieux la liturgie de leurs ancêtres, et c'était dans l'exacte observance des formalités du culte, telles que la tradition les avait transmises, que consistaient, à leurs yeux, la piété et l'attachement aux

[1] Dans l'*Antigone* de Sophocle, après l'exécution du cruel jugement de Créon, Tirésias se présente au tyran pour lui annoncer de grands malheurs : car, effrayé par les cris sinistres des oiseaux, il a examiné les sacrifices, et il a vu que la graisse, au lieu de faire monter au ciel une flamme petillante, s'est écoulée sur les cendres (*Antigon.*, v. 1006-1008). Voyez, du reste, sur ce sujet, les détails que je donne au chapitre XIII, sur la divination.

[2] C'est ce qui avait vraisemblablement lieu à Élis, sur l'autel de Zeus Καταιβάτης. (Pausan., V, c. 14, § 8.)

[3] Plin. *Hist. nat.*, II, 91, 109.

[4] Solin., cap. 5. Voyez, sur l'explication de ce fait, et en général sur les miracles du même genre, Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes*, t. II, p. 194, chap. 24 et 25.

dieux. Un poëte que la Grèce reconnaissait pour l'un de ses législateurs religieux, Hésiode, avait recommandé dans le culte l'exacte observance des anciennes règles [1]. On prononçait même des imprécations contre ceux qui s'éloigneraient des règles consacrées par le temps [2]. La connaissance des rites constituait la grande science des prêtres, et ce fut seulement vers l'époque de Périclès, que la liturgie, les usages suivis dans les sacrifices et dans les fêtes, commencèrent à éprouver d'assez notables modifications. « Et pour commencer comme il convient par ce qui regarde les dieux, dit Isocrate [3], nos ancêtres suivaient des règles et mettaient de l'ordre dans le culte et les cérémonies religieuses. On ne les voyait pas, selon leur caprice, immoler une multitude de victimes et renoncer ensuite pour le moindre sujet aux sacrifices usités du temps de leurs pères. On ne les voyait pas célébrer avec magnificence les fêtes étrangères accompagnées de festins, et, dans les temples les plus augustes, sacrifier à peine avec le simple revenu des autels. Leur unique soin était de ne jamais retrancher des rites antiques et de n'y rien ajouter de nouveau. Selon eux, la piété ne consistait pas dans de vaines profusions, mais dans un attachement inviolable aux plus anciens usages. Aussi les dieux irrités ne troublaient point le cours de la

1 ὡς κε πόλις ῥέζῃσι· νόμος δ' ἀρχαῖος ἄριστος.
(Hesiod. ap. Porphyr., *De abstinent.*, II, 18.)

2 Suivant Porphyre (*De abstinent.*, II, 5), le mot ἀρώματα, qui finit par désigner des parfums, des aromates que l'on brûlait dans le sacrifice, était appliqué dans le principe aux malédictions, ἀραί, que l'on prononçait contre ceux qui introduisaient des usages nouveaux et négligeaient les anciens. Tant était grand, dit-il, dans l'antiquité, le soin qu'on mettait à ne point s'écarter des rites consacrés.

3 Isocrat. *Areopagitic.*, c. 29, p. 92, edit. Baiter.

nature et ne dérangeaient point les saisons ; mais ils leur accordaient des temps favorables et pour la culture des terres et pour la récolte des fruits. »

Toutefois Solon paraît avoir, à une époque plus ancienne, déjà opéré chez les Athéniens certains changements dans le culte [1], obéissant en cela, si l'on en croit la tradition, à l'influence d'Épiménide [2]. Cette circonstance tendrait à faire croire que les rites usités en Crète contribuèrent à modifier ceux qui étaient en usage à Athènes. Il est au moins certain que Solon ramena le culte à plus de simplicité et qu'il substitua, malgré l'opposition des femmes athéniennes [3], des sacrifices aux coutumes barbares auparavant en usage dans la cérémonie des funérailles. Depuis cette réforme, on conserva pieusement à Athènes les rites tels qu'il les avait modifiés. On regarda comme une impiété de proposer des sacrifices nouveaux, et l'on s'attacha à éviter tout ce qui pourrait écarter de la vieille liturgie [4]. C'est à l'exacte observance de celle-ci qu'Athènes attribuait la protection que lui accordaient les dieux, qu'elle faisait remonter en partie sa gloire et sa prospérité [5].

Le désir de conserver intact le dépôt des traditions du culte fit composer plusieurs ouvrages destinés à enseigner les rites [6] et à préciser la manière dont les

[1] Plutarch. *Solon*, § 12, p. 336, edit. Reiske.

[2] Cf. Plutarch., *loc. cit.* Diogen. Laërt., lib. I, p. 78, edit. Casaubon.

[3] Θυσίας τινὰς εὐθὺς ἀναμίξας πρὸς τὰ κήδη καὶ τὸ σκληρὸν ἀφελὼν καὶ τὸ βαρβαρικὸν ᾧ συνείχοντο πρότερον αἱ πλεῖσται γυναῖκες. (Plutarch., *loc. cit.*)

[4] Πυνθάνομαι δὲ αὐτὸν λέγειν, ὡς ἀσεβῶ καταλύων τὰς θυσίας· ἐγὼ δ' εἰ μὲν νόμους ἐτίθην περὶ τῆς ἀναγραφῆς, ἡγοῦμην ἂν ἐξεῖναι Νικομάχῳ τοιαῦτα εἰπεῖν περὶ ἐμοῦ. (Lysias, *adv. Nicomach.*, § 17, p. 89, edit. Franz.)

[5] Οἱ τοίνυν πρόγονοι τὰ ἐκ τῶν κύρβεων θύοντες, μεγίστην καὶ εὐδαιμονεστάτην τῶν Ἑλληνίδων τὴν πόλιν παρέδοσαν. (Lysias, *op. cit.*, § 19, p. 90.)

[6] Οἱ δὲ τὰ περὶ τῶν ἱερουργιῶν γεγραφότες καὶ θυσιῶν. (Porphyr., *De abstinent.*, II, 19.)

sacrifices devaient être offerts. Épiménide était auteur d'un ouvrage en prose sur ce sujet [1]. Sosibius avait composé à Lacédémone un traité des sacrifices [2]. On en devait aussi un à Philochore, dont il nous reste des fragments [3]. Théophraste en avait écrit un où se trouvaient exposés les rites religieux de tous les peuples [4].

Pour que les usages à observer dans le culte pussent se graver dans la mémoire, l'ordre et les détails en étaient parfois expliqués dans des inscriptions que tout le monde pouvait lire. C'est ainsi qu'en Crète, au dire de Porphyre [5], les rites que devaient observer les Corybantes étaient inscrits sur des stèles. Chaque peuple avait du reste ses rites particuliers, qu'il suivait d'ordinaire lors même qu'il adressait des sacrifices à des divinités étrangères. C'est ce qui avait notamment lieu à Olympie, où tant de nations diverses allaient offrir leurs hommages aux grands dieux de la Grèce [6].

L'usage des holocaustes ayant peu à peu disparu et ne se conservant que dans des cas spéciaux, sur lesquels j'aurai occasion de revenir, on n'offrit plus aux divinités que les parties grasses, et spécialement les cuisses de la

[1] Περὶ θυσιῶν, un *traité des sacrifices*. Diog. Laërt., lib. I, p. 79, edit. Casaubon.

[2] Περὶ τῶν ἐν Λακεδαίμονι θυσιῶν. (Athen., *Deipnos.*, XV, p. 454, c. 16.)

[3] Voy. C. Müller, *Fragment. histor. græc.*, t. I, p. 412.

[4] Ὁ Θεόφραστος τῶν παρ' ἑκάστοις πατρίων ἐπιδείξας. (Porphyr., *De abstinent.*, II, 20.)

[5] Μαρτυρεῖται δὲ ταῦτα οὐ μόνον ὑπὸ τῶν ἐν κύρβεων στηλῶν, αἳ τῶν Κρήτηθεν εἰσὶ κορυβαντικῶν ἱερῶν οἷον ἀντίγραφα τὰ πρὸς ἀλήθειαν, ἀλλὰ καὶ, etc. (Porphyr., *De abstinent.*, II, 21.)

[6] Ξένας δὲ θυσίας ἔθυον αὐτοὶ τὰς ἐν Ὀλύμπῳ. (Plutarch. *Pomp.*, § 24, p. 754, edit. Reiske.)

victime (μηροί, μηρία, μηρά[1]), ou même une partie seulement des entrailles.

On voit par Hésiode que les Grecs cherchèrent à justifier cette sorte de parcimonie à l'égard des dieux, par une de ces fables qu'ils avaient toujours à leur disposition quand il s'agissait d'expliquer quelque usage. Prométhée, le type du génie humain, divisa un jour un taureau en deux parties, mettant d'un côté la chair et de l'autre les os, qu'il enveloppa de graisse ; il donna le choix à Zeus, qui, dupe de son stratagème, choisit la plus mauvaise part, que sa grosse enveloppe faisait paraître la plus succulente[2].

J'ai déjà décrit au chapitre IV (t. I, p. 320) les détails du sacrifice, tels qu'ils étaient pratiqués aux temps homériques. Les rites paraissent n'avoir guère changé depuis cette époque, comme je viens de le faire remarquer plus haut. On peut s'en convaincre par les descriptions que les poëtes nous donnent de cette cérémonie[3]. L'animal, couronné de fleurs, était frappé avec la hache devant l'autel[4], après avoir été conduit solennellement au lieu du sacrifice, suivi de ceux qui devaient y prendre part. Dans ce cortége, chacun portait un des objets nécessaires à l'accomplissement de l'acte religieux. Un oracle d'Apollon

[1] Cf. Voss, *Myth. Briefe*, II, 310.

[2] Hesiod. *Theog.*, 550 et sq. Voy., à ce sujet, les excellentes observations de M. G. Grote, *History of Greece*, t. I, p. 85, 4ᵉ édit.

[3] Voy. Euripid. *Hecub.*, 530 et suiv. Aristoph. *Pax*, 956 et suiv. Cf. Pollux, I, 26-33.

[4] Lucian., *De sacrif.*, 12. Souvent, en mémoire du sacrifice, celui qui l'avait offert clouait à sa porte la tête de la victime ornée de fleurs (Theophrast. *Charact.*, 21), ce qui se pratiquait surtout si l'on avait immolé un bœuf. Les Romains donnèrent, d'après les Grecs, à ces têtes ainsi clouées, le nom de *bucranium* (βουκράνιον).

que nous a conservé Porphyre, mais dont nous ne connaissons pas malheureusement la date précise, paraît indiquer que la liturgie du sacrifice avait fini par être soumise à des prescriptions fort rigoureuses; l'ordre à suivre et les usages à observer devaient varier, suivant la nature du dieu auquel on s'adressait[1]. S'agissait-il d'honorer les divinités ou les démons qu'on supposait voltiger sans cesse autour de la terre, après avoir livré aux flammes les sanglantes dépouilles placées sur l'autel, on jetait le corps entier de la victime dans le feu; puis on consacrait les gâteaux enduits de miel, faits de pure farine de seigle, et l'on répandait des grains d'encens avec des céréales concassées[2]. Sacrifiait-on sur le bord de la mer aux dieux de l'élément humide, après avoir répandu sur la tête de la victime du sel marin, on précipitait l'animal dans les vagues[3]. Lorsqu'on s'adressait aux dieux de l'Empyrée, aux divinités aériennes et célestes, on égorgeait la victime, de façon à faire couler à gros bouillons son sang, qui formait une mare à terre. Les cuisses étaient offertes aux dieux; on brûlait les extrémités, en prenant soin que la fumée grasse et épaisse qui s'en échappait s'élevât jusqu'aux cieux[4].

Porphyre distingue toujours soigneusement les divinités terrestres, chthoniennes, ou *épichthoniennes*, des divinités infernales, *hypochthoniennes* où *nertériennes*.

[1] Porphyr. ap. Euseb., *Præp. evang.*, IV, 9, p. 145, edit. Viger.

[2] *Loc. cit.* Telle est la cérémonie représentée sur une peinture de vase publiée par Millin, *Vases*, t. I, pl. VIII. Cf. Panofka, *Bilder antiken Lebens*, pl. XIII, fig. 7.

[3] *Loc. cit.*

[4] *Loc. cit.*

Aux premières il nous dit qu'on offrait des sacrifices sur les autels, et aux secondes dans des fosses [1], où l'on versait le sang des victimes, qui avaient été coupées en trois parties et dont on enterrait les chairs. Quand on implorait les dieux épichthoniens, la victime devait être frappée en haut sur l'autel, car c'est là, ajoute le théosophe, que ces dieux se tiennent [2].

Mais il est incontestable que quelques-unes de ces prescriptions, si elles ne sont pas simplement de l'invention de Porphyre, appartiennent seulement à l'école religieuse dont il avait adopté les principes.

Lorsqu'on sacrifiait aux dieux olympiens, on tournait la tête de la victime vers le ciel [3]; on la dirigeait au contraire vers la terre, lorsqu'on implorait les dieux infernaux, les morts et les héros [4]. On prenait ordinairement soin de la secouer, afin que l'animal eût l'air de consentir au sacrifice [5]. Après avoir fait bien griller la victime [6], on la découpait et l'on offrait les prémices. Il y avait des parties réservées à certains dieux, par exemple, la langue à Hermès et à Poséidon [7].

Les Éoliens semblent s'être distingués des autres populations de la Grèce par quelques rites spéciaux. C'étaient les seuls, notamment, qui ne brûlassent point les hanches des victimes [8], et qui fissent cuire les entrailles avec des

[1] *Loc. cit.*
[2] *Loc. cit.*
[3] Eustath., *ad Iliad.*, I, p. 459. Porphyr. ap. Euseb., *Præp. evang.*, IV, 9.
[4] *Ibid.*
[5] *Schol. ad Aristophan. Pac.*, 960.
[6] Aristophan. *Pax*, v. 974 sq.
[7] *Schol. ad Aristoph. Plut.*, 1111. Homer. *Odyss.*, III, 332 sq.
[8] Herodot., *De vita Homer.*, c. 37, p. 338, edit. Schweigh.

broches à cinq rangs (πεμπώβολα), les autres Grecs n'usant que de broches à trois rangs [1].

Suivant la prescription déjà en vigueur aux temps homériques, les victimes devaient être de bonne qualité, des bêtes bien venues et bien nourries (ἐδώδιμοι [2]), des animaux arrivés à maturité (τὰ τελεῖα τῶν θηρίων), quand le rite ne prescrivait pas les petits des animaux (σκύμνοι [3]); et cela quel que fût le nombre de celles qui étaient immolées. Mais on ne voit pas que la victime ait dû présenter, comme cela avait lieu chez les Hindous, certaines marques convenues, certains signes qui étaient regardés comme la désignant par avance pour être offerte à la divinité. On choisissait le plus bel animal du troupeau; c'était ordinairement un prêtre spécial qui était chargé de cet office. Toutefois Lycurgue, qui déclara la guerre au luxe sous toutes les formes, avait écarté des sacrifices cette sorte de somptuosité; il avait ainsi rendu les Lacédémoniens

[1] Αἰολέες γάρ μόνοι τὰ σπλάγχνα ἐπὶ πέντε ὀβελῶν ὀπτῶσιν, οἱ δὲ ἄλλοι Ἕλληνες ἐπὶ τριῶν. (Herodot., *De vita Homeri*, c. 37, edit. Schweigh.)

[2] Porphyr., *De abstinent.*, II, 23. Pollux, I, 29, ἄρτια, ἄτυμα, ὁλόκληρα, ὑγιῆ, ἄπηρα, παμμελῆ, κ. τ. λ. — On ne pouvait, par exemple, offrir aux dieux des victimes sans queue (*Schol. Aristoph. Acharn.*, v. 765). La raison en était surtout que pour tirer un augure de la manière dont le sacrifice était accepté par les dieux, on brûlait la queue de la victime et la partie des reins qui y tenait (ὀσφύα) (voy. *Schol. ad Aristoph. Pac.*, 1054). De peur que l'on n'offrît des victimes trop maigres, on fixait parfois pour elles un certain poids. (Voy. Lucian. *Phalar.*, II, § 8. Euphr. ap. Athen., IX, c. 6. Aristophan. *Plutus*, act. 5, scen. 2.)

[3] Pausan., VII, c. 18, § 7. Une prescription analogue s'observait chez les Hindous. On devait, avant le sacrifice, s'assurer que la victime était pure et qu'elle avait les marques prescrites. (Voy. *Râmâyana*, trad. Gorresio, t. I, p. 168.)

[4] Plutarch. *Reg. et Imp. Apophth.*, § 1, p. 684, edit. Wyttenbach.

plus parcimonieux, et l'on était autorisé chez eux à sacrifier aux dieux des animaux mal conditionnés (ἀνάπηρα [1]). On suppléait en général par la variété des victimes à leur peu d'abondance. Dans certains cas, on sacrifiait à la fois trois victimes différentes. Ce triple sacrifice s'appelait τριττύς ou τριτύς [2], et la nature des animaux qu'on devait choisir dépendait de la circonstance à laquelle se rattachait le sacrifice. Ainsi, dans les serments solennels, les trois victimes étaient un taureau, un bouc et un verrat [3]; dans d'autres cas, on immolait un porc, un bouc et un bélier [4]. Mais le bœuf ou le taureau garda toujours le premier rang entre les victimes [5]. Aussi lorsqu'on voulait faire un sacrifice réellement somptueux et enlever d'un coup la protection divine, et plus particulièrement celle de Zeus [6], avait-on recours à une hécatombe (ἑκατόμβη) ou sacrifice de cent bœufs, généralement offert dans les grandes solennités. Toutefois, dans ces sacrifices d'une abondance exagérée, ceux qui les offraient paraissent avoir eu plus la pensée de faire de grandes largesses au peuple qui prenait part à la distribution des restes des victimes, que celle d'être agréables aux immortels [7]. Ce mot *hécatombe* résonnait joyeusement aux oreilles du

[1] Platon. *Alcibiad.*, II, p. 149 A.

[2] Eustath., *ad Odyss.*, XI, 130. Aristoph. *Plutus*, 820. Suidas, *s. h. v.* Callimach. *Fragm.*, 403. Ce sacrifice de trois victimes recevait l'épithète de ἐντελές, *parfait* (voy. *Schol. ad Aristoph. Plut.*, 819). Il rappelle les *suovetaurilia* des Latins, dont l'origine est vraisemblablement la même.

[3] Callimach. ap. Phot., v° Τριττύαν.

[4] Aristophan. *Plutus*, v. 820.

[5] De là l'expression βουθυτεῖν ὗν καὶ τράγον καὶ κρίον (Aristophan., *ib.*).

[6] On sacrifiait quelquefois d'autres victimes en aussi grand nombre. (Xenophon., *De exped. Cyr.*, III, c. 2, § 12.)

[7] *Iliad.*, VI, 53; *Odyss.*, III, 8.

public, et l'on se donna plusieurs fois l'honneur d'annoncer de semblables sacrifices, sans avoir cependant cent victimes à offrir au ciel. Voilà comment on arriva à étendre le nom d'hécatombe à un sacrifice d'un nombre de bœufs inférieur à cent, et qui même, dans certains cas, ne dépassait pas douze [1]. Les sacrifices où un grand nombre de victimes étaient immolées ne pouvaient être trop multipliés; outre qu'ils pouvaient porter la disette dans un pays, ils demandaient une richesse en bestiaux que toutes les contrées n'offraient pas [2].

Le motif politique qui s'attachait à l'usage des hécatombes explique pourquoi ce genre de sacrifices était commun chez la démocratie athénienne, tandis qu'à Sparte on en était fort avare [3], Lycurgue s'étant attaché, comme je l'ai dit, à y rendre les sacrifices moins somptueux que dans les autres contrées de la Grèce [4]. Mais ailleurs les hécatombes étaient un accompagnement indispensable des grandes solennités. Lors de la reconstruction des murs d'Athènes, Conon offrit un pareil sacrifice [5]. A Sicyone, nous voyons Clisthènes célébrer le mariage de sa fille par une hécatombe [6].

Les Locriens, lorsqu'ils n'avaient pas le moyen de

[1] C'est ainsi que les Athéniens ayant, avant le combat de Marathon, promis à Artémis *Agrotera* de lui immoler autant de chèvres qu'ils tueraient d'ennemis, se virent, à raison de l'immensité du carnage, dans l'impossibilité d'acquitter leur vœu immédiatement après la victoire, et durent, afin de se libérer, rendre un décret par lequel on devait, tous les ans, offrir cinq cents chèvres à la déesse. (Voy. Plutarch., *De malignit. Herodot.*, § 26, p. 463, edit. Wytt.)

[2] Boeckh, *Staatshaushalt. der Athen.*, I, 226 et suiv.

[3] Plutarch. *Lycurg.*, § 19.

[4] Plutarch. *Reg. et Imp. Apophthegm.*, I, p. 684, edit. Wyttenbach.

[5] Athen., I, 3.

[6] Herodot., VI, 129.

sacrifier des taureaux, taillaient de petits taureaux de bois, qu'ils offraient à la divinité à la place de taureaux véritables[1].

Chez les Athéniens, le bœuf qu'on choisissait pour victime ne devait jamais avoir porté le joug; une loi défendait en effet de sacrifier l'animal qui avait traîné la charrue ou le chariot[2].

Les Grecs ne s'accordaient pas sur l'âge que devait avoir la victime[3]; mais on exigeait généralement d'elle une certaine maturité (τελειότης)[4]. Quant au sexe, il correspondait en général à celui des divinités[5]. Les victimes blanches étaient réservées pour les dieux du ciel, et les noires pour ceux de l'enfer: c'était une coutume qui datait des âges homériques[6] et qu'on trouve recommandée dans l'oracle cité plus haut. Il semble que plus tard l'usage aît prévalu de faire une marque aux animaux qui remplissaient les conditions voulues pour un sacrifice déterminé[7].

Les témoignages diffèrent sur l'espèce d'animal qui a

[1] Zenob. *Prov.*, V, 5. Serv., *ad Æn.*, II, 116. Herodot., II, 47. Plutarch. *Lucullus*, 10. Suidas, v° Βοῦς ἕβδομος. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 1061.

[2] Ælian. *Hist. var.*, V, 14. Cet animal était alors considéré comme le compagnon des travaux de l'homme et avait droit en conséquence à son respect.

[3] Hom. *Iliad.*, II, 403; *Odyss.*, XIV, 419. Aristoph. *Acharn.*, 783. Hom. *Iliad.*, X, 292. Paus., IX, c. 8, § 1. Ælian. *Hist. anim.*, XII, 34.

[4] Cf. à ce sujet Boeckh, *Corp. inscript.*, n°° 2360, 3538.

[5] « Nam diis feminis feminas, mares maribus hostias immolare abstrusa et interior ratio est, etc. » (Arnob., *adv. Gent.*, VII, 19.)

[6] *Iliad.* III, 103; *Odyss.*, III, 6; XI, 33. Müller, *ad Æschyl. Eum.*, p. 114.

[7] Porphyr., *De abstin.*, I, 25; II, 55. Lucian., *De sacrif.*, c. 12. Macrob. *Saturn.*, III, 5.

d'abord été employée comme victime. Les Grecs ne semblent avoir conservé qu'un petit nombre des usages qui se pratiquaient chez leurs frères les Aryas. On ne découvre, par exemple, chez eux, aucune trace du sacrifice solennel du cheval qui s'offrait dans l'Inde à tous les dieux [1]. On a cité comme la victime offerte le plus anciennement par les Grecs, tantôt le taureau, tantôt le porc, tantôt l'agneau [2]. Il est en général à présumer que l'on offrait d'abord les animaux domestiques, comme étant les plus précieux et parce qu'on les avait le plus sous la main. Ce qui le fait croire, c'est qu'on voit de bonne heure des lois établies pour interdire de prendre dans les sacrifices le bœuf de la charrue et l'agneau qui n'a point encore été tondu [3]. Par une exception, cependant, les Thébains offraient à Apollon Polios des taureaux de labour [4].

Chaque divinité avait en général ses victimes spéciales, choisies, soit dans une intention symbolique, un certain rapport, un certain caractère ayant fait consacrer tel animal au culte de tel dieu, soit, le plus souvent, parce que l'animal nuisait aux choses à la protection desquelles veillait la divinité. Il faut bien distinguer, du reste, les animaux consacrés aux dieux, dont ils étaient l'emblème, de ceux dont le sacrifice leur était agréable par une raison symbolique. Ainsi on ne sacrifiait pas d'aigles à Zeus, ni de paons à Héra [5]. Dans d'autres cas, les deux faits s'ac-

[1] Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 380. *Râmâyana*, trad. Gorresio, t. I, p. 56.

[2] Pausan., I, c. 28, § 11. Varron. *De re rustica*, II, 4.

[3] Ælian. *Hist. var.*, V, 14 ; *Histor. animal.*, XII, 14.

[4] Pausan., IX, c. 12, § 1 ; Athen., I, p. 9 e.

[5] De même l'âne était consacré à Dionysos, le loup au Soleil, le taureau

cordaient. Ainsi on sacrifiait des chevaux à Poséidon [1], que l'on précipitait, près d'Argos, tout bridés dans un abîme [2]. On lui immolait aussi des taureaux [3] et des chèvres, à cause de la violence, de l'impétuosité de ces animaux, dont les bonds rappellent les vagues [4].

En Thessalie et ailleurs, on offrait des porcs à Aphrodite [5], et à Athènes cette déesse était la seule à laquelle on sacrifiât des truies [6]. A Potnies [7], on immolait des cochons de lait à Déméter; des béliers noirs étaient offerts à Hercule [8], en Attique [9], des chèvres à Artémis;

à la Lune, sans que cependant on sacrifiât ces animaux à leurs divinités respectives. (Ælian. *Hist. anim.*, XII, 40. Phurnutus, *De natura deorum*, 30. Michel Glycas, *Annal. P.* I, p. 43, edit. Bekker.)

[1] C'est ce que l'on appelait ἡ θυσία ἡ ἱππικὴ (voy. Ph. Le Bas, *Inscript. des îles de la mer Égée recueill. par la comm. de Morée*, p. 222). On immolait aussi cet animal au dieu des fleuves (*Odyss.*, III, 6; XXI, 132).

[2] Dans le lac nommé Diné qui passait pour communiquer avec la mer. (Pausan., VIII, c. 7, § 2.)

[3] Dans Homère il est question de taureaux noirs immolés à Poséidon (*Odyss.*, III, 6). — Διὸ καὶ τοὺς ταύρους αὐτῷ φέροντες ἀνῆκαν ὡς ὁρμητικοὺς καὶ τοὺς κάπρους· ἄμφω γὰρ διὰ θυμὸν ἀκάθεκτοι γίνονται, πραΰνονται δὲ ἐκτμηθέντες. (Proclus, in *Hesiod. Oper. et Dies*, v. 788, ap. Gaisford, *Poet. minor. græc.*, t. III, p. 357.)

[4] On désignait à la fois les chèvres et les vagues sous le nom de αἶγες. Voy. ce qui a été dit sur l'étymologie du nom de Égée et sur celle de αἰγιαλός, au chapitre II, page 90.

[5] Strab., IX, p. 438. Cette consécration du porc à Aphrodite paraît être fondée sur ce que le nom du porc (χοῖρος) s'est aussi appliqué dans l'origine aux parties génitales de la femme.

[6] Aristoph. *Acharn.*, v. 754-795.

[7] Pausan., IX, c. 8, § 1.

[8] Pausan., V, c. 13, § 2. Les monuments nous montrent que l'on sacrifiait de plus le bélier à Arès (voy. Panofka, *Bilder antiken Lebens*, pl. XIII, fig. 5). Plutarque parle aussi d'un sacrifice offert en Béotie, et dans lequel on coupait un chien en deux parties entre lesquelles on passait; mais ce sacrifice était évidemment expiatoire.

[9] Xenoph. *Hellen.*, IV, 2.

à Lampsaque, on immolait des ânes à Priape [1]; à Sparte [2], des chevaux à Hélios. Cette ville était avec Colophon la seule de la Grèce où l'on sacrifiât des chiens aux grands dieux : dans la première ville, en l'honneur d'Enyalos ou Arès; dans la seconde, d'Énodios [3]. Chez les Cariens, au contraire, cet animal était une offrande accoutumée [4].

Le chien était généralement réservé comme victime à la déesse Hécate [5], qui devait à cette circonstance le surnom de Κυνοσφαγής [6]; mais ce sacrifice avait, ainsi que je le montrerai plus loin, un caractère expiatoire [7]. On le voit représenté sur certains monuments et notamment sur un cratère découvert à Chiusi [8].

Outre le taureau, on immolait à Dionysos [9], le bouc, parce que cet animal nuit à la vigne [10]. A Tithorée, on

[1] Lactant., *De fals. relig.*, I, 21.

[2] Pausan., III, c. 20, § 5.

[3] Pausan., III, c. 14, § 9. Plutarch. *Quæst. rom.*, § 3.

[4] Clem. Alex., *Cohort. ad gentes*, p. 25, edit. Potter. Arnob., *adv. gent.*, IV, 25.

[5] Plutarch. *Quæst. Rom.*, 52, t. VII, p. 120, edit. Reiske. Tzetz., *ad Lycophr. Cass.*, 77. Eustath., *ad Homer. Odyss.*, III, p. 1467.

[6] Lycophron. *Cassandr.*, v. 77. Lucien (*Dial. morts*, XXII, 3; I, 1) donne le nom de repas d'Hécate au sacrifice du chien. Cf. Athen., VII, p. 325. Plutarch. *Conviv.*, VII, 6.

[7] Plutarch. *Quæst. Rom.*, 48, c. 1.

[8] Voy. J. de Witte, *Le sacrifice du chien*, dans le *Bulletin arch. de l'Athenæum français*, janv. 1855.

[9] Voy. Boeckh, *Corp. inscript.*, t. II, p. 857, nº 3338. Athen., II, p. 476. Τὸν Διόνυσον κερατοφυῆ πλάττεσθαι, ἔτι δὲ ταῦρον καλεῖσθαι ὑπὸ πολλῶν ποιητῶν· ἐν δὲ Κυζίκῳ καὶ ταυρόμορφος ἵδρυται. Cf. Visconti, *Mus. Pio-Clem.*, t. V, pl. IX, p. 64 sq., et Gerhard, *Auserlesene Vasenbilder*, pl. XXXII, p. 114 et sq.

[10] Virg. *Georg.*, II, 380. Phurnutus, *De nat. deor.*, 30, p. 217, edit. Gale. Voy., pour une représentation figurée de ce sacrifice, Panofka, *Bilder antiken Lebens*, pl. XIII, fig. 3.

pouvait sacrifier des victimes de toute espèce à Esculape, hormis des chèvres [1]; plus habituellement on offrait à ce dieu des coqs [2]; enfin, dans certains cas, on lui sacrifiait aussi des poissons. Les pêcheurs offraient à Poséidon les thons provenant de leur pêche [3]; les anguilles du lac Copaïs passaient pour être agréables aux dieux [4]. Quelques divinités réclamaient à la fois plusieurs victimes. Ainsi, quand on sacrifiait un bœuf à Athéné et à Pandrose, on était obligé de leur sacrifier en même temps une brebis, et ce double sacrifice s'appelait ἐπίβοιον [5].

L'oracle d'Apollon, cité par Porphyre, dit que les quadrupèdes doivent être offerts aux dieux épichthoniens et les volatiles aux dieux aériens. Il ordonne de les brûler tout entiers, en versant le sang autour de l'autel [6]. Pour les dieux de la mer, on doit, suivant le même oracle, lâcher des oiseaux vivants et d'un plumage sombre, tandis que leur couleur doit être blanche pour les autres dieux [7].

Il ne semble pas qu'on ait sacrifié d'animaux sauvages, quoique plusieurs aient été consacrés à des divinités. Cela tenait sans doute à ce que ces animaux étaient regardés comme d'un prix très inférieur aux bêtes domestiques, et qu'on les tenait en conséquence comme indignes de figurer dans le sacrifice. Ceux qui n'avaient pas le moyen

[1] Pausan., X, c. 32, § 8.
[2] P. Festus, *De signific. verb.*, IX, p. 82, edit. Lindemann.
[3] Athen., III, c. 13, p. 297 E.
[4] Athen.. VII, p. 297 D. Voy. sur le sacrifice des poissons, J. de Witte, dans le *Bulletin archéolog. de l'Athenæum français*, mai 1856.
[5] Voy. Harpocrat., Suidas, Phavorinus, v° Ἐπίβοιον.
[6] Porphyr. ap. Euseb., *Præp. evang.*, IV, 9, p. 150.
[7] Porphyr., *ibid.*

d'offrir aux dieux les animaux que la liturgie leur attribuait comme victimes se bornaient à en offrir de petites images en pâte ou en cire [1].

L'opinion qui tenait le sacrifice pour d'autant plus efficace que le sang qu'on y répandait était plus précieux, fit supposer aux sacrifices humains une vertu plus grande, un caractère plus auguste qu'aux autres [2]. J'ai déjà dit que l'usage en remontait aux premiers âges de la Grèce [3]. Ces sacrifices avaient en grande partie disparu à la période dont je recherche ici le culte. Ils se conservaient cependant en certaines localités [4] dont la population demeurait attachée aux vieux rites. Dans le principe, ces barbares offrandes n'étaient pas rares. J'ai cité au chapitre II quelques-unes des divinités dont on ensanglantait ainsi les autels; mais je dois revenir sur ce sujet pour compléter ce que je n'ai fait qu'indiquer. Istros, dans le traité qu'il avait composé sur les rites religieux de la Crète, rapporte que les Curètes sacrifiaient dans le principe des enfants à Cronos [5], et Anticlide dit que les

[1] *Schol. ad Thucyd.*, I, 126. Suidas, v° Βοῦς ἕβδομος. Servius, *ad Æn.* II, 116.

[2] Wachsmuth, *Hellenische Alterthumskunde*, 2e édit., t. II, p. 550. Consultez, sur les sacrifices humains, les Mémoires de Morin et de Fréret, dans le *Recueil de l'ancienne Académie des inscriptions et belles-lettres*, le travail de Meiners dans les tomes VIII et IX des *Commentaires de la Société de Gœttingue*. Voss, *Antisymb.*, t. II, p. 456. Otfried Müller, *Prolog. zu einer wissenschaftl. Mythol.*, p. 394. Bœttiger, *Ideen zur Kunstmythologie*, I, p. 355.

[3] Voy. tome I, p. 184.

[4] « Nous voyons même, écrit Platon, que la coutume de sacrifier des hommes s'est conservée jusqu'à nos jours dans quelques contrées. » (*Leges*, VI, § 22, p. 256, édit. Bekker. Cf. Lactant., *De fals. relig.*, I, 21.)

[5] Ap. Porphyr., *De abstinent.*, II, 56. Steph. Byzant., v° Λύκτος. Hoeck, *Kreta*, t. II, 73.

Lyctiens, peuple de la même île, immolaient des hommes à Zeus [1]. On faisait de pareils sacrifices à Artémis Triclaria en Achaïe [2], à Artémis Orthia à Lemnos [3], à Artémis Tauropole à Phocée [4], à Déméter dans la ville de Potnies [5], à Zeus Laphystios à Halos en Thessalie [6], à Arès à Sparte [7], et au même dieu, sous le surnom d'*Omadios*, à Chios [9], ainsi qu'à Amphitrite dans l'île de Lesbos [10], à Palémon et Dionysos à Ténédos [11]. Ces sacrifices avaient un caractère d'expiation, surtout dans les cultes de Poséidon et d'Apollon [12]. On offrait, en particulier à ce dernier dieu, des victimes humaines dans l'île de Leucade. Jadis, au dire de Phylarque, les Grecs, avant d'aller à la guerre, sacrifiaient un homme pour s'assurer la victoire [13]. Et ce fut pour se conformer à cet antique et cruel usage, que

[1] Clem. Alex., *Cohort. ad gent.* p. 36, edit. Potter.

[2] Pausan., VII, c. 19, § 2. Voy. ce que je dis plus loin sur l'origine de ce sacrifice.

[3] Steph. Byzant., v° Λῆμνος.

[4] Clem. Alex., *Cohort. ad gentes*, I, p. 36, edit. Potter.

[5] Paus., IX, c. 8, § 1.

[6] Herodot., VII, 197. — C'est à Halos que furent sacrifiés les Athamantides pour avoir franchi le seuil du sanctuaire de Zeus Laphystios (*Etym. magn.*, v° Ἀθαμάντιον; Pausan., IX, c. 24, § 1; Steph. Byzant., v° Ἄλος). Des sacrifices du même genre étaient encore offerts à Zeus Lycéen, et tiraient leur origine de sacrifices humains, dont il a été question au chap. II (t. I, p. 184). Cf. Plutarch. *Quæst. græc.*, § 39; *De glor. mul.*, § 7, p. 198. Hygin. *Poetic. astron.*, II, c. 4. Dosidas ap. Clem. Alex., *Cohort. ad gent.*, p. 36, edit. Potter.

[7] Apollodor. ap. Porphyr., *De abstinent.*, II, 55.

[8] Pausan., VII, c. 21, § 1.

[9] Porphyr., *loc. cit.* Voy. ce qui est dit au chapitre XI.

[10] Plutarch. *Conv. sept. sap.*, § 20, p. 642, edit. Wyttenbach.

[11] Porph., *De abstinent.*, II, 55. Tzetzes, *ad Lycophr.*, 229.

[12] Cf. E. Gerhard, *Ueber Ursprung, Wesen und Geltung des Poseidon*, dans les *Mémoires de l'Acad. de Berlin* pour 1830, p. 172.

[13] Porphyr., *De abstinent.*, II, 56.

Thémistocle sacrifia trois prisonniers perses à Dionysos Omestes [1]. Cette atroce coutume avait en grande partie disparu à l'époque de la bataille de Leuctres [2]. Toutefois si l'usage des sacrifices humains persista aux plus beaux temps de la Grèce, ils n'avaient plus lieu dans les temples [3] et n'étaient offerts que dans des cas exceptionnels : s'il s'agissait, par exemple, d'apaiser les dieux, dont une épidémie ou une calamité accusait le courroux, d'expier un sacrilége ou quelque autre crime qui pouvait avoir eu de funestes effets. En Béotie, un homme ivre ayant tué un prêtre de Dionysos Ægobolos et une maladie épidémique ayant éclaté peu de temps après, cette calamité fut regardée comme une punition envoyée par le ciel pour le meurtre et le sacrilége qui avaient été commis ; on alla consulter l'oracle de Delphes, qui ordonna de sacrifier un jeune et beau garçon [4]. C'est, comme on voit, précisément ce qui s'était passé à la suite du sacrilége de Mélanippe et de Comætho. L'histoire des premiers temps d'Athènes offre des actes nombreux du même genre. J'ai rappelé, au chapitre II, le fait d'Érechthée immolant ses filles [5], et celui de Léos sacrifiant les siennes [6]. Un pareil arrêt vint frapper les quatre filles de Hyacinthe [7]. A Thèbes, Tirésias ordonna à Créon de sacrifier son fils

[1] Plutarch. *Themistocl.*, § 13, *Aristid.*, § 11.

[2] Voyez ce que je dis plus loin de Pélopidas.

[3] Sext. Empir. *Pyrrh. Hypot.*, I, c. 19, p. 30.

[4] Pausan., IX, c. 8, § 1.

[5] Eurip. *Ion.*, v. 279. Demosth., *adv. Neær.*, p. 1387, 18. Lycurg., *adv. Leocr.*, p. 202. Apollod., III, 15, 4. Hygin. *Fab.*, 46. Plutarch. *Parall. græc. et roman.*, § 20. Cf. Meursius, *Regn. ath.*, II. 9. Heyne, *Antiq. Abhandlungen*, t. I, p. 96.

[6] Chapitre II, tome Ier, p. 185.

[7] Apollod., III, 15, 8.

Ménœcée [1]. Les traditions mythiques de Persée et d'Andromède [2], du dragon de Thespies [3], du héros de Témèse [4], nous reportent à ces superstitions sanguinaires.

On a vu au chapitre II, par un fait tiré de la vie de Pélopidas, quel était, au IVe siècle avant notre ère, l'état des idées chez les Grecs sur ces horribles sacrifices. Ils n'inspiraient plus que l'horreur et révoltaient les sentiments d'humanité déjà fortement enracinés dans les cœurs. Le mythe lui-même venait fortifier ces sentiments nouveaux et nous montrer la divinité réprouvant l'emploi des victimes humaines. Lycaon irrita Zeus en lui présentant à sa table la chair de son propre fils qu'il avait immolé, et Déméter fut indignée contre Tantale, qui lui avait sacrifié son fils Pélops et lui avait fait manger une de ses épaules. On retrouve là comme un reflet de la tradition biblique qui nous représente Dieu lui-même mettant dans le sacrifice d'Abraham un terme aux offrandes humaines. Cependant l'empire de la superstition était encore assez puissant pour faire taire chez quelques-uns la voix de la pitié.

Le subterfuge auquel eut recours le devin à l'occasion du songe de Pélopidas fut plus d'une fois renouvelé, afin de paralyser les dernières influences de ces farouches et antiques idées d'expiation qui ont laissé encore quelques traces chez les peuples modernes. Une légende qui ne remonte vraisemblablement pas à une époque bien ancienne, et qui avait cours à Lacédémone, rapportait que,

[1] Eurip. *Phœn.*, v. 927. Apollod., III, 6 et 7. Plutarch. *Pelopid.*, § 21.
[2] Apollod., II, 4, 3.
[3] Pausan., IX, c. 26, § 5.
[4] Id., VI, c. 6, § 3.

le sort ayant un jour désigné Hélène comme la victime à offrir pour conjurer les effets d'une contagion, un aigle était apparu au moment du sacrifice et avait enlevé le fer des mains du sacrificateur, ce qu'on avait regardé comme un avertissement céleste de ne pas répandre le sang de la victime [1].

Après que l'on se fut conformé pendant quelque temps à l'oracle cruel qui prescrivait d'apaiser par le sang d'un homme le courroux de Dionysos Ægobolos, on substitua une chèvre à la victime humaine [2]. Souvent, afin de conserver les apparences de l'ancien rite, on continuait de présenter un homme à l'autel comme pour l'immoler; puis on le laissait échapper et l'on tuait à sa place un animal, ou même on se contentait d'offrir un objet inanimé. C'est ce qui avait lieu dans le culte de Zeus *Laphystios* et dans les *Agrionies* à Orchomène [3]. Embaros passait pour avoir substitué de même un usage moins barbare aux sacrifices homicides usités dans le culte d'Artémis Munychia [4]. Ailleurs on se bornait à flageller jusqu'au sang la victime; ce sang était supposé satisfaire la divinité, et l'on se dispensait de l'égorger. C'est ainsi qu'on fouettait à Sparte, comme je l'ai déjà dit, les enfants sur l'autel d'Artémis Orthia [5], qu'à Olympie on infligeait le même châtiment aux éphèbes sur le tombeau de

[1] Pausan., VIII, c. 2, § 1. Ovid. *Met.*, I, 198 sq. Hygin. *Fab.*, 83. Servius, *ad Æn.*, VI, 603. Nonnus, *Dionys.*, XVIII, 20 sq.

[2] Pausan., IX, c. 8, § 1.

[3] Voy. O. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, p. 166.

[4] Suidas, v° Ἔμβαρος. Cf. Dionys. Halic., I, 38. Plutarch. *Quæst. Rom.*, § 32. Macrob. *Saturn.*, I, 7. Hygin. *Fab.*, 130. Serv., *ad Virg. Georg.*, II, 389. Müller, *ad Fest.*, p. 195. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 585.

[5] Plutarch. *Lycurg.*, § 18.

Pélops[1]; à Aléa, en Arcadie, la flagellation des femmes faisait partie des fêtes de Dionysos appelées *Sciéries*[2]. Enfin, dans les lieux où, comme à Athènes, on avait conservé l'antique et horrible sacrifice, on avait soin de ne choisir pour victime qu'un criminel digne de mort[3]; ce qui se pratiquait lors des Thargélies[4]. Les cérémonies dont l'exécution était accompagnée rappelaient toutefois encore qu'il s'agissait, à l'origine, non de satisfaire la vindicte publique, mais de sacrifier à des dieux sanguinaires[5]. En certaines circonstances, la victime se présentait volontairement, elle s'offrait elle-même en expiation pour le salut commun. Cet acte barbare prenait alors le caractère d'un acte de dévouement, et le nom de la victime était béni comme celui d'un héros. Les exemples n'en ont pas été rares dans l'antiquité grecque; ils prouvent combien la religion même malentendue peut inspirer de nobles actions. Quand Épiménide purifia Athènes du sang de Cylon, injustement versé, un jeune homme, Cratinos, se voua de lui-même à la mort[6]. C'est sur la foi d'un oracle que les filles d'Antipœnus et le fameux roi Codrus firent volontairement le sacrifice de leur vie[7]. On vit en Messénie la fille d'un roi montrer un sem-

[1] *Schol. Pind. Olymp.*, I, 146. Cf. Spanheim, *ad Callimach. in Del.*, 321. Wernsdorf, *ad Himer.*, 780.

[2] Pausan., VIII, c. 23, § 1.

[3] Voy. Meursius, *Græc. fest.*, Θαργήλια.

[4] Strab., X, p. 694. Porphyr., *De abstinent.*, II, 54. Il est probable que le malheureux que l'on précipitait chaque année, du haut d'un rocher à Leucade, était également un criminel. (Voy. Strab., X, p. 452.)

[5] Les deux criminels étaient conduits à coups de verges hors de la ville et au son d'une mélodie appelée *cradias*, pour être ensuite sacrifiés. (Voy. Photius, v° Φαρμακός. Hesychius, v° Κραδίης.)

[6] Athen., XIII, p. 602 C. Diog. Laërt., I, p. 110.

[7] Pausan., IX, c. 17, § 1.

blable héroïsme[1]. La fille du Syracusain Cyanippe, à laquelle son père avait fait violence, dans son ivresse, se dévoua de même pour faire cesser la peste envoyée en punition de cet inceste ; mais en se donnant la mort, elle immola son père par un mélange bizarre de fanatisme et de dévouement[2].

Les sacrifices étaient offerts soit en plein air, soit à l'entrée ou sous le parvis des temples[3]. Dans le premier cas, on élevait à la hâte un autel que l'on formait d'un amas de pierres[4], ou bien on déposait les offrandes sur un autel portatif[5] ou construit à demeure, si le lieu avait été consacré et servait par conséquent d'emplacement à ces actes religieux.

Chacun avait le droit d'assister au sacrifice, mais certaines personnes seules pouvaient y prendre part. A Athènes, il fallait, pour jouir de ce droit, être citoyen de la ville[6]. Le sacrifice était offert par celui qui remplissait les fonctions sacerdotales, et qui était, le plus souvent, un prêtre ou une prêtresse. On verra, au chapitre XII, comment ces fonctions étaient distribuées. Tandis que l'offrande ou la victime était présentée sur l'autel, les assistants se

[1] Pausan., IV, c. 9, § 3.

[2] Dosith. ap. Plutarch. *Parall. græc. et roman.*, § 19.

[3] On voit, par deux peintures découvertes à Portici, et qui représentent des sacrifices offerts par des Grecs à des divinités égyptiennes, que les sacrifices s'accomplissaient à l'entrée des temples, sur des autels placés au bas des degrés qui y conduisaient. (Voy. Piranesi, *Antiquités d'Herculanum*, Peint., t. II, pl. XXX et XXXI.)

[4] Voy. Apollon. Rhod., v. 1120 et suiv.

[5] Voyez la peinture de Pompéi représentant un sacrifice (*Museo Borbonico*, vol. XI, tav. XXVII), et celle qui est donnée vol. XIII, tav. VIII. L'autel est souvent placé près d'une stèle (*Mus. Borbonico*, vol. VIII, tav. XVIII), ou devant le simulacre du dieu (*ibid*).

[6] Demosth., *adv. Eubulid.*, edit. Reiske, p. 1300, 1314.

tenaient par derrière, dans la posture de l'invocation, les mains ouvertes, l'une élevée et l'autre abaissée [1].

La pureté était l'une des conditions essentielles requises pour offrir un sacrifice. Aussi, suivant Porphyre [2], le prêtre, avant de présenter la victime, ne devait-il point s'être approché d'un tombeau, avoir eu commerce avec des hommes impurs, avoir jeté des yeux de convoitise sur une femme, et, à plus forte raison, reçu les embrassements de celle qui était soumise à ses incommodités mensuelles. En général, il ne devait point avoir regardé d'objets indécents ou lugubres, de nature à porter le trouble dans l'esprit. Le calme n'était pas moins nécessaire que la pureté pour le parfait accomplissement du sacrifice. Car, ajoute Porphyre [3], un sacrifice intempestif et où les règles ne sont point observées, est plus nuisible qu'avantageux. Cette idée de purification introduisit naturellement l'usage de se laver les mains avant d'offrir le sacrifice [4]. On se servait pour cela d'une eau spéciale, l'eau lustrale, que l'on consacrait en y jetant du sel [5] (χέρνιψ [6]), d'où le nom de χέρνιϐον donné au vase dans lequel elle était conservée. Ce vase se trouvait généralement à l'entrée des temples [7].

Le sacrificateur devait observer sur sa personne une grande propreté [8]. L'habitude de se présenter à la divinité,

[1] Voy. Zoëga, *Bassi rilievi antichi*, t. I, p. 72, tav. XVIII.

[2] *De abstinentia*, II, 50.

[3] Διὸ καὶ τὸ θύειν ἀκαίρως καὶ βλάϐην μεῖζονα φέρειν ἢ κέρδος φασί.

[4] *Iliad.*, I, 449, χερνίψαντο; *Odyss.*, III, 338; *Iliad.*, VI, 266. Hesiod. *Opera et Dies*, 732.

[5] Menandr. ap. Clem. Alex., *Strom.*, VII, p. 714.

[6] Aristophan. *Pax*, v. 956.

[7] Cf. Thucydid., IV, 97.

[8] Νῦν δὲ ἐσθῆτα μὲν λαμπρὰν περὶ σῶμα μὴ καθαρὰν ἀμφιασαμένοις, οὐκ

comme en Orient, les cheveux épars, les ongles longs, la tête chargée de cendre, en signe de pénitence, était inconnue aux Grecs[1]. Ils se couronnaient, au contraire, de fleurs, et cet acte constituait déjà une partie du sacrifice[2]. Tous ceux qui prenaient part à la cérémonie religieuse en faisaient généralement autant[3]. Ce n'était pas seulement son front que le prêtre décorait avec des guirlandes, c'étaient aussi ses mains[4]. Bien souvent il se chargeait la poitrine et le cou de pareilles guirlandes qu'on appelait *hypothymiades*[5]. Non-seulement les sacrificateurs se paraient ainsi de fleurs, mais la victime en était également couronnée et l'on dorait même ses cornes[6]. Cet usage ne s'observait pas toutefois quand le sacrifice était offert à Cronos ou à Hercule[7].

A côté du vase plein d'eau lustrale, on plaçait la corbeille qui contenait le sel et l'orge sacrée destinés à être répandus sur la tête de la victime : c'était là un bien antique usage[8], qui se retrouvait dans toutes les contrées

ἀρκεῖν νομίζουσιν πρὸς τὸ τῶν θυσιῶν ἁγνόν, etc. (Porphyr., *De abstinent.*, II, 19.)

[1] Voy. Wachsmuth, *Hellenische Alterthumskunde*, t. II, p. 560.

[2] Voy. Lucian. *Philops.*, c. 20, p. 261, edit. Lehmann.

[3] Voy. Plutarch. *Dion.*, § 28, p. 299, edit. Reiske. Καὶ θεασάμενοι τὸν Δίωνα διὰ τὴν θυσίαν ἐστεφανωμένον οἱ παρόντες, ἀπὸ μιᾶς ὁρμῆς ἐστεφανοῦντο πάντες.

[4] Apollod., III, 15, 7. Sophocl. *Œd. Tyr.*, 3, et *Schol. Apollon. Rhod.*, II, 159.

[5] Athen., XV, 16, p. 674.

[6] Aristophan. *Nub.*, 255 sq. Cf. *Iliad.*, X, 294 ; *Odyss.*, III, 426.

[7] Macrob. *Saturn.*, VIII, 10. C'est à ce sacrifice que Plutarque fait allusion, lorsqu'il parle de ceux dans lesquels furent supprimés les airs de flûte et les couronnes de fleurs. (*De vit. secund. Epicur. præc.*, § 21, p. 499, edit. Wyttenbach.)

[8] Plutarque dit (*Quæst. græc.*, § 6, p. 198, edit. Wytt.) que presque tous les Grecs se servaient d'orge dans les sacrifices dont les rites s'obser-

helléniques et dont on doit aller chercher l'origine en Asie[1]. Cette orge représentait les prémices de la récolte[5]. A Athènes, elle devait même avoir été recueillie dans le *champ Rharien*[2]. Les grains d'orge sacrée s'appelaient οὐλοχύται, par allusion à l'usage où l'on était de les verser sur la tête de l'animal[3].

On continuait aussi en Grèce, comme aux temps homériques, de couper quelques poils sur la tête de la victime pour les jeter ensuite dans le feu qui brûlait sur l'autel[4].

Les vases qui servaient aux sacrifices étaient indifféremment de terre, de bois ou d'osier[5]. Ce n'est que plus tard que s'introduisit, pour les vases sacrés, l'emploi des métaux et des matières plus riches. Mais l'antiquité de l'usage des vases de terre et de bois fit toujours attribuer à ceux-ci un caractère plus respectable[6].

Après avoir sacrifié aux dieux et brûlé sur l'autel les cuisses de la victime, on en faisait cuire les autres

vaient depuis les temps anciens : Οἱ πλεῖστοι τῶν Ἑλλήνων πρὸς τὰς πάνυ παλαιὰς θυσίας ἐχρῶντο ταῖς κριθαῖς.

1 Chez les Aryas, l'orge était associée au *soma*, dans le sacrifice. (Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. III, p. 481.)

2 Pausan., I, c. 38, § 6.

3 Ou οὐλόχυτα, et le vase qui les renfermait s'appelait οὐλοχεῖον. Chez les Opontiens, celui qui présidait au sacrifice recevait pour ce motif le nom de *crithologue* (κριθολόγος). (Plutarch., *loc. cit.* Cf. Aristophan. *Pax*, 956. Dionys. Hal. *Ant. rom.*, VII, 72. Euripid. *Helen.*, 1142; *Iphig. in Aulid.*, 1471. Æschin., *adv. Ctesiph.*, p. 511. Le mot οὐλόχυτα fut aussi employé dans le sens de κάταργμα, c'est-à-dire, *première offrande*, *prémices*, parce que c'était en effet la première offrande qu'on faisait aux dieux. Voilà pourquoi Plutarque ajoute (*loc. cit.*) : ἀπαρχομένων τῶν πολιτῶν. Cf. Eurip. *Iphig. Taur.*, 244.

4 *Odyss.*, XIV, 422; *Iliad.*, XIX, 254.

5 Porphyr., *De abstinent.*, II, 18.

6 Porphyr., *ibid.*

parties qui servaient au festin (θάλεια δαίς [1]) que l'on célébrait ensuite [2]. Mais le sacrifice s'adressait-il à un mort, ou, comme disaient les Grecs de cette époque [3], à un héros, on brûlait toutes les chairs [4]. A l'origine, les victimes sur lesquelles on prêtait serment ne pouvaient servir d'aliment [5]. Le prêtre prenait la meilleure part, qui représentait celle des dieux (θεομορία [6]). Les assistants, réunis autour d'une table ou dans un banquet champêtre, mangeaient joyeusement la chair de la victime. On était loin d'observer toujours la sobriété dans ces festins religieux. Aussi Diogène s'indignait-il que l'on fît des sacrifices aux dieux, pour en obtenir la santé, quand ces sacrifices étaient accompagnés d'excès de table qui y étaient nuisibles [7]. En certains cas, le prêtre ne pouvait prendre part au festin, ni manger de la chair de l'animal immolé. C'est ce qui avait lieu notamment à Athènes, lorsque le prêtre de Déméter sacrifiait à la déesse Daeira [8]. Quelquefois le festin ne se

[1] Cf. Athen., II, c. 12, p. 40.

[2] Aristoph. *Pax*, v. 779-780.

[3] Le nom ἥρως, réservé d'abord aux personnages distingués qui avaient bien mérité de la patrie, fut plus tard accordé, par euphémisme, à tous les morts en général, et devint ainsi synonyme de μακαρίτης. (Voy. Ph. Le Bas, *Monum. d'antiq. fig. recueillis par l'expéd. de Morée*, p. 205.)

[4] Pausan., II, c. 10, § 4. Cf. Herodot., II, § 40, et l'observation de Wachsmuth (*Hellenische Alterthumskunde*, t. II, p. 549, 2[e] édit.) sur l'expression ἐναγίζειν.

[5] Pausan., V, c. 24, § 2.

[6] Hesych., v° Θευμορία, ὃ λαμβάνουσιν οἱ ἱερεῖς κρέας ἐπειδὰν θύηται.

[7] Diog. Laërt., lib. VI, p. 382.

[8] Eustath., *ad Homer. Iliad.*, p. 648, 35. Les anciens étaient incertains sur le caractère de cette déesse Daeira, Δάειρα. Phérécyde en fait la sœur du Styx, et d'autres l'identifient tour à tour à Héra, à Déméter, à Proserpine. D'après Pausanias, elle était fille de l'Océan (I, c. 38, § 7).

célébrait pas sur place, et chacun rapportait dans sa demeure la part de la victime qui lui était échue. La peau et les entrailles appartenaient alors aux prêtres[1]. Il était aussi d'usage d'envoyer une part à ses amis comme signe d'amitié[2].

J'ai fait voir, en décrivant les sacrifices aux temps homériques, comment on faisait rôtir, sur des broches de bois, la chair qui devait servir aux repas. Je ne reviendrai pas sur ce sujet, je dirai seulement que plus tard, dans certaines contrées, on dressa des espèces de fourneaux où la victime cuisait plus convenablement[3], fourneaux qui paraissent avoir été aussi en usage chez les anciens Hébreux[4]. L'habitude de célébrer des festins après les sacrifices donna naissance à l'usage de terminer tous les grands repas par un sacrifice d'actions de grâces ou propitiatoire. De là aussi le nom de ἱερεῖα, ***victimes***, appliqué à tous les animaux de bouche. Le repas lui-même était une sorte de sacrifice pour les héros ou les morts, puisqu'on leur offrait tout ce qui tombait de

[1] *Schol. Aristoph. Thesmophor.*, 758; *Plut.*, 1180, 1185; *Vesp.*, 695.

[2] Voyez ce qui est rapporté d'Antigone qui envoyait dans Sicyone, à Aratus, une partie de la victime qu'il avait offerte aux dieux dans Corinthe. (Plutarch. *Arat.*, § 15, p. 530, edit. Reiske.)

[3] Ce fourneau est représenté sur une peinture de Pompéi dont le sujet est un sacrifice. (*Museo Borbonico*, vol. XI, tav. XXVII.)

[4] « Craticulam in modum retis æneam facies, per cujus quatuor angulos erunt quatuor annuli ænei, quos pones subter arulam altaris, eritque craticula usque ad altaris medium. » (*Exod.* XXVII, 4, 5.) — Et Bède le Vénérable ajoute (*De tabernaculis*, c. 12) : « Altare totum cavum fieri præceptum est, sed in medio sui habens craticulam per totum in modum retis distinctam, in qua victimarum carnes comburendas imponerentur et subter eam arulam, in qua compositis lignis arderet ignis, semper ad devoranda superposita holocausta paratus. »

la table, ainsi que le prescrit Aristophane dans son traité des demi-dieux[1].

Les sacrifices comprenaient presque toujours des *libations* (σπονδαί, λοιβαί), où l'on répandait, en l'honneur de la divinité à laquelle le sacrifice était offert, quelques gouttes d'un liquide. Ces libations se faisaient parfois isolément; elles étaient alors accompagnées de prières et constituaient une sorte de sacrifice[2] qui, dans le principe, ne s'offrait qu'aux dieux[3]. L'origine de ce genre d'offrande tenait aux mêmes idées grossières qui avaient donné naissance aux sacrifices. De même qu'on se représentait la divinité ayant besoin d'aliments et venant goûter la chair et le sang placés sur l'autel, on s'imaginait qu'elle avait aussi besoin de boisson et qu'elle aimait à se désaltérer dans le liquide versé en son honneur. On l'appelait en conséquence à venir prendre part au festin et aux libations[4]. De là le choix pour celles-ci d'un vin pur et généreux[5] qui pût flatter le goût des dieux. Avant que l'usage du vin fût répandu, on se servait de miel ou d'eau miellée, cette eau étant considérée comme la boisson la plus agréable. Aussi dans les rites qui remontaient à une haute antiquité, l'usage se conservait-il, comme, par exemple, dans les sacrifices offerts au Soleil,

[1] Diog. Laert. VIII, *Vita Pythagor.*, p. 588.

[2] Μετὰ δὲ τὰς σπονδὰς καὶ τὰς νενομισμένας κατευχὰς ἐξέλιπεν ἡ σελήνη, etc. (Plutarch. *Dion.*, § 24, p. 292, edit. Reiske.) A la fin de la libation, on prononçait cette formule : Κάλει θεόν (*Schol. ad Aristoph. Ran.*, 479).

[3] Athen. X, § 30, p. 427.

[4] Ainsi il est dit, à propos d'un sacrifice à Zeus, à Hermès Chthonios et aux morts que ces dieux gouvernaient : Παρακαλεῖ τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας ἐπὶ τὸ δεῖπνον καὶ τὴν αἱμακουρίαν, etc. (Plutarch. *Aristid.*, § 21, p. 530, edit. Reiske.)

[5] Athen., *loc. cit* Cf. Plin. *Hist. nat.*, XIV, 23 (19).

de faire des libations de miel [1]. Ces libations portaient le nom de μειλίχιοι πότοι [2]. Dans d'autres cas, on employait le lait et l'huile, bien souvent mêlés ensemble. Le lait était surtout usité [3] dans les libations aux morts (χοαί) [4], que nous décrit Euripide [5]. On rendait, par le mot ἐναγισμός, l'action de faire aux morts des libations et des offrandes, d'où le nom d'ἐνάγισμα donné à celles-ci. Le sens étymologique de ce mot, remarque M. Wachsmuth, semble indiquer que l'on croyait ainsi rafraîchir les ombres des morts [6] et leur donner un corps.

Le vin était mêlé d'ordinaire à l'eau, et parfois on se contentait de l'eau seule. Ces libations d'eau pure portaient le nom de νηφάλιοι θυσίαι, de νηφάλια μειλίγματα [7]; elles étaient usitées dans des sacrifices à certaines divinités : par exemple, aux Euménides [8], auxquelles ils avaient valu le surnom d'ἄοινοι, aux Mœres [9], à Mnémosyne, à la Muse, à l'Aurore, au Soleil, à la Lune, aux Nymphes, à Aphrodite-Uranie [10]. Philochore ajoute qu'on faisait des sacrifices du même genre à Dionysos et aux filles d'Érechthée [11]. On donnait aussi le nom de νηφάλια aux bois tels que celui de thym, dont on se servait dans

[1] Phylarch. ap. Athen., XV, § 48, p. 693. On n'apportait point de vin à l'autel du Soleil.

[2] Sophocl. *Œd. Col.*, 159 et *Schol. ad h. c.*

[3] Voyez, dans la tragédie des *Perses* (v. 612 et sq.), les paroles d'Atosse, adressées au père de Xerxès.

[4] Voy. Lucian. *Necyom.*, § 9, III, 12, edit. Bipont.

[5] *Hecub.*, v. 550, et *Schol. ad h. l.*

[6] *Hellenische Alterthumskunde*, 2e édit. t. II, p. 549.

[7] Voy. Suidas, v° Νηφάλιος θυσία. Cf. Soph. *Œd. Col.*, v. 481.

[8] Soph. *Œd. Col.*, v. 100. Cf. Æschyl. *Eumenid.*, v. 107.

[9] *Schol. Æschyl. Agamemnon.*, 70.

[10] Polemon. ap. *Schol. Soph. Œd. Col.*, v. 99.

[11] Philochor., edit. Sibilis, p. 26.

les sacrifices qui étaient accompagnés de pareilles libations[1]. Les Éléens n'offraient jamais de vin à Despœna et aux Nymphes[2].

Dans le repas qui succédait au sacrifice, ceux qui l'avaient offert mangeaient, au nom des dieux dont ils prenaient la place, la viande de la victime, et de même ils buvaient le vin dont quelques gouttes avaient servi à la libation. Et comme c'était en l'honneur de la divinité qu'avaient lieu ces *potations*, on ne se faisait pas de scrupule de boire avec excès. Séleucus nous dit, en effet, que dans l'antiquité, on buvait avec modération, à moins que ce ne fût en l'honneur des dieux[3]; et Aristote nous apprend que l'expression μέθυειν, *s'enivrer*, signifiait proprement *boire après le sacrifice*[4].

On faisait d'ordinaire une libation de vin au bon démon en commençant le repas, et une autre à la fin[5]. Dans les libations funèbres, on allait puiser de l'eau à une fontaine voisine, quand on n'avait pas d'autre liquide, et l'on oignait de parfums le tombeau sur lequel elle devait être répandue[6].

[1] Philoch., edit. Sibilis, *loc. cit.* C. et F. Müller, *Fragmenta histor. græc.*, edit. Didot, p. 388. On appelait, par opposition, οἰνόσπονδα les bois tels que ceux de figuier, de vigne et de myrte, qui étaient employés dans les sacrifices où se faisaient des libations de vin.

[2] Pausan., V, c. 15, § 6.

[3] Ap. Athen. II, § 11, p. 153.

[4] Athen., II, § 12, p. 40.

[5] Aristoph. *Equit.*, v. 85, *Schol. ad. h. l.* Athénée ajoute (XV, § 17, p. 675) : « Les Grecs saluent d'abord le bon démon avec le vin pur qu'on leur sert pendant le repas (ἀγαθόν ἐπιφωνοῦσι Δαίμονα) ; mais après le repas ils saluent, avec le premier vase de vin détrempé qu'on leur sert, *Zeus sauveur* (Ζεὺς σωτήρ), comme l'inventeur de ce mélange innocent et parce qu'il est le dieu qui préside aux pluies. » (Cf. *Schol. ad Arist. Pac.*, 300.)

[6] Plutarch. *Aristid.*, § 2, p. 350, edit. Reiske.

A ces libations venait se joindre habituellement l'emploi des parfums (θῦμα, θυμίαμα, θύος, θύον). A l'époque héroïque, on brûlait des bois odoriférants, tels que le cèdre, mais plus tard on y substitua l'encens, qui finit par constituer le parfum sacré par excellence [1]. L'action de brûler de l'encens, de faire des fumigations, constituait, dans certains cas, une offrande spéciale. Ainsi, à l'époque de la fête des Diasies, on brûlait dans Athènes de l'encens en l'honneur de Zeus Meilichios [2]. Les parfums qui servaient aux sacrifices étaient placés dans de petits sacs (θυηλή, θυηλαί), dont le nom fut ensuite transporté aux prémices des sacrifices eux-mêmes [3]; et pareil rite s'accomplissait aux Néoménies, en l'honneur de tous les dieux [4]. L'encens s'offrait aussi aux dieux sans être brûlé; on y joignait alors d'ordinaire des gâteaux [5], faits habituellement de miel (πέλανοι, πέμματα, πόπανα [6]). La présentation de ces gâteaux, parfois aromatisés [7], consti-

[1] Plin. *Hist. nat.*, XIII, 1. Nitzsch, *ad Odyss.*, t. II, p. 15.

[2] Cf. Thucydid., 1, 26. Hesiod. *Opera et Dies*, 338. Hom. *Iliad.*, VI, 270; IX, 495. Pausan., V, c. 15, § 6. Euripid. *Troad.*, 1070. Athen., VII, 83. Strab., XII, p. 856. Ælian. *Hist. var.*, XI, 5. Plin. *Hist. nat.*, XIII, 1. Porphyr., *De abstin.*, II, 16, 5. Philost. *Vit. Soph.*, II, 5.

[3] Ce mot est dérivé du verbe θύω (voy. *Etymol. magn.*, v° Θυηλαί). Philochore dit que les Θυηλαί sont filles de la Terre.

[4] *Schol. ad Aristoph. Vesp.*, v. 96.

[5] L'usage de ces gâteaux remonte vraisemblablement aux premiers âges de la Grèce, où il aura été apporté par les Aryas, car il constitue encore aujourd'hui chez les Hindous une des principales offrandes dans les sacrifices de famille. Les *pichtakas*, que l'on offre en même temps que les graines de sésame, sont des gâteaux faits de riz, de beurre et de sucre. (Voy. H. H. Wilson, *Religious festivals of Hindus*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain*, t. IX, p. 65.

[6] Aristoph. *Plut.*, v. 660, 680; *Thesmoph.*, v. 285. Polyb., VI, 25. Pausan., V, c. 15, § 5. Pollux, XI, 169.

[7] C'était un gâteau de cette sorte que l'on offrait dans les mariages et

tuait, dans le culte de certaines divinités, un rite spécial. Ainsi, on offrait de pareils gâteaux à Zeus devant l'Érechthéion d'Athènes [1]; on présentait aussi à Trophonius un gâteau dans lequel entrait du miel (μελιτοῦττα [2]). C'était de préférence à Apollon que l'on faisait ce genre d'offrandes. Et même sur l'autel qui lui était consacré à Délos, sous le surnom de *Générateur*, et qui se trouvait derrière celui qu'on lui avait élevé sous celui de *Cératinos* [3], des gâteaux semblables étaient, avec le froment et l'orge, les seules offrandes qu'on pût déposer [4]. La forme de ces gâteaux paraît avoir été celle d'une pyramide [5], si l'on en juge du moins par les représentations que nous en offrent certains monuments. On présentait aussi à Artémis des gâteaux sacrés, appelés *amphiphons*, et autour desquels on allumait de petits flambeaux (δᾴδια [6]). Ce n'était pas le miel, mais le fromage qui entrait dans les gâteaux (τυροί) que l'on présentait sur l'autel d'Artémis Orthia à Sparte, et qu'il était glorieux pour les jeunes Lacédémoniens de savoir dérober [7]. On attachait une grande importance à l'exacte confection de ces gâteaux sacrés, car on les regardait comme les offrandes les plus

les cérémonies gymniques, sous le nom de τρίμμα. (Voy. Hesych., v° τρίμμα.)

[1] Pausan., I, c. 26, § 6.

[2] Aristoph. *Nubes*, 504. Pausan., IX, c. 39, § 5.

[3] Diog. Laert. VIII, *Vit. Pythag.*, § 13, p. 576.

[4] Ælian. *Hist. var.*, XI, 5.

[5] Voy. la représentation d'un autel découvert aux thermes de Titus, dans les *Annales de l'Institut archéologique de Rome*, t. XXII, p. 63, tav. d'aggiunta C.

[6] Philoch. ap. Athen., XIV, 13, p. 644 A. Ces gâteaux étaient offerts dans les temples d'Artémis et dans les carrefours.

[7] Voy. Xenoph., *De polit. Lacedem.*, 2.

agréables aux dieux [1], comme ayant à leurs yeux plus de prix même que des hécatombes [2]. Cette opinion tenait à ce que les offrandes de gâteaux et de fruits avaient été, dans le principe, les seules que l'on fît à la divinité [3]; les sacrifices sanglants n'ayant été établis que beaucoup plus tard. Porphyre, dans son traité *De l'abstinence*, a longuement développé cette thèse [4]; mais il faut là, comme ailleurs, se défier de ses idées théoriques, à la démonstration desquelles il cherche à plier la tradition. On doit reconnaître cependant que la pensée d'offrir les fruits de la terre s'est présentée naturellement et de bonne heure comme un moyen d'honorer les dieux; elle a dû par conséquent figurer parmi les plus anciens rites d'adoration.

Un antique précepte que l'on rapportait à Triptolème, et que le philosophe Xénocrate nous assure avoir fait partie de la législation d'Éleusis, enjoignait à la fois d'honorer ses parents, de parer les images des dieux avec les fruits de la terre, et de ne pas faire de mal aux

[1] Sophocl. ap. Porphyr., *De abstinent.*, II, 19.

[2] Porphyre (*De abstinentia*, II, 17) cite à ce propos l'histoire de Docimos.

[3] Voy., à ce sujet, Plat. *Leges*, VI, p. 782; Ovid. *Fast.*, I, 337; Plutarch. *Quæst. symp.*, VIII, 803; *Odyss.*, XIV, 446; J. Rud. Gruner, *De primitiarum oblatione et consecratione* (Lugdun. Bat., 1839); Euseb. *Demonstr. evang.*, I, 10.

[4] Ce philosophe admet (*De abstinent.*, II, 5, 6) que les hommes offrirent d'abord aux dieux des herbes, puis qu'ils brûlèrent en leur honneur les feuilles, les racines et les bourgeons des arbres, après quoi ils offrirent des noix (κάρυα), et ensuite des grains d'orge et la farine qu'ils obtenaient en les broyant. Les fruits et les céréales étant devenus très communs, on commença à offrir aux dieux des gâteaux et les prémices de tous les fruits, celles des récoltes de vin, de miel et d'huile, après que ces produits eurent été découverts. Ce ne fut que postérieurement qu'on commença à sacrifier des victimes aux dieux.

animaux [1]. Il est au moins certain que dans le culte d'Apollon les sacrifices sanglants étaient d'une date relativement récente, et que les offrandes de fruits et de gâteaux étaient les seules qu'on adressât d'abord à la divinité. Il y avait à Délos un autel surnommé l'*autel des hommes pieux* (εὐσεβῶν βωμός [2]) et où ne coulait le sang d'aucune victime. Les dieux étant les auteurs de la maturité des récoltes, il était naturel de leur en offrir les prémices[3]. Les offrandes de fruits constituaient une sorte de dîme prélevée en leur l'honneur (ἀπαρχὴ, ἀπαρχήμα, ἄπαργμα, καταρχή, κάταργμα). Tel était exactement le caractère des offrandes faites à Hercule à Mycalessos [4]. On offrait même parfois aux dieux les prémices et comme le symbole de toute la végétation. Dans la procession (πομπή) qui se faisait encore à Athènes, au temps de Porphyre, en l'honneur du Soleil et des Heures, on portait de l'herbe sur des noyaux d'olives, et des légumes, des glands, des pommes sauvages, de l'orge, du froment, des gâteaux et de la fleur de farine [5]. Une des plus célèbres offrandes de ce genre que l'on promenait dans certaines fêtes d'Athènes, s'appelait εἰρεσιώνη, et consistait en une branche d'olivier environnée de laine et de toute espèce de fruits; on la suspendait ensuite aux portes des maisons [6]. Dans cette même fête et dans

[1] Γονεῖν τιμᾶν, θεοὺς καρποῖς ἀγάλλειν, ζῶα μὴ σίνεσθαι. (Ap. Porphyr., *De abstinentia*, IV, 22.)

[2] Porphyr., *De abstinent.*, II, 28.

[3] Id., *ibid.*, 34.

[4] Pausan., IX, c. 29, § 4.

[5] Porphyr., *De abstinent.*, II, 7. *Schol. ad Aristoph. Equit.*, 722.

[6] Pausan., VI, c. 20. Athen., XX, p. 31. Phot., v° Θαργήλια. Ilgen, *Opusc.*, I, p. 148 et suiv. Cf. Plutarch. *Thes.*, § 22. Suidas et *Etymol. Magn.*, v° Εἰρεσιώνη.

d'autres, on offrait aussi des pots (χύτραι[1]) remplis de légumes. Lors de la fête des *Pyanepsies*, on promenait en l'honneur des dieux de semblables marmites remplies de fèves[2]. En général, toutes les fois qu'un autel ou un simulacre était consacré, on déposait devant des plats (κέρνοι, κέρνα) pleins de fruits[3], et en certains cas des ceps de vigne (ὄσχαι, ὀσχᾶ[4]), circonstance qui avait valu son nom à la fête des Oschophories. Devant l'autel de certaines divinités, on se bornait à entretenir un feu perpétuel. J'ai dit au chapitre II, en traitant du culte d'Hestia, que cet usage remontait à l'époque pélasgique. Ce foyer était, en divers lieux, le symbole d'une alliance de cultes et de nationalités. A Delphes, au sanctuaire commun de la nationalité hellénique, brûlait un feu pur ou *hestia* (κοῖνη ἑστία) qui ne devait jamais s'éteindre[5].

Porphyre nous a rapporté, vraisemblablement d'après Androtion, une légende sur l'origine des sacrifices d'animaux en Attique, qui, si l'on en pouvait assigner la date, ferait connaître à quelle époque les offrandes non sanglantes cessèrent d'être exclusivement en usage. D'après son récit, le premier bœuf fut sacrifié par un Grec nommé Diomos ou Sopatros, laboureur de l'Attique, pour avoir mangé sur l'autel le gâteau offert au dieu dans les Diipolies, et foulé aux pieds l'orge qui lui était consacrée[6]. Dans son indignation, Sopatros prit une hache et frappa

[1] Clem. Alex. *Strom.*, IX, p. 476. Athen., XI, p. 52, 56, 46. *Schol. Arist. Plut.*, 1191, 1055. Cf. Aristoph. *Pax*, v. 923.

[2] Pollux, VI, 61. Suidas, v° Πυανέψια.

[3] Athen., XI, p. 476, 478. *Schol. ad Aristoph. Pac.*, 923.

[4] Phot., v° Ὀσχοφορεῖν, ὄσχει, Bekker, *Anecdota*, 318.

[5] Plutarch. *Aristides*, § 20, p. 528, edit. Reiske (voy. t. I, p. 102).

[6] Cette aventure rappelle celle de Thaulon, dont elle n'est peut-être qu'une variante. Voy. Suidas, v° Θαύλων. Cf. *Sch. ad Arist. Nub.*, 985.

le sacrilége animal, malgré le précepte qui interdisait d'immoler des animaux destinés au labourage. Une fois ce sacrifice accompli, l'usage s'en renouvela tous les ans dans l'Acropole, à la fête de Zeus. Mais les rites alors observés paraissent dénoter l'idée que ce sacrifice avait été tenu d'abord pour criminel. On exposait sur une table d'airain des gâteaux, et l'on amenait devant des bœufs. Le premier de ces animaux qui les avait mangés était immolé. Des jeunes filles étaient désignées pour aller chercher l'eau destinée à aiguiser la hache et le couteau qui devaient donner la mort à la victime. Celui qui recevait la hache en frappait le bœuf, un autre l'égorgeait avec le couteau; puis on écorchait l'animal et les assistants mangeaient sa chair. Le repas terminé, on remplissait de foin la peau du bœuf, et on le plaçait sur ses jambes de manière à lui donner l'apparence d'un animal vivant. On l'attachait alors à la charrue, comme s'il allait labourer, et l'on faisait une enquête sur son meurtre, enquête dans laquelle chacun était tenu de se justifier. Les Hydrophores rejetaient le crime sur ceux qui avaient aiguisé la hache et le couteau; ceux-ci en accusaient à leur tour la personne qui leur avait livré l'instrument de mort, laquelle s'en prenait à celui qui avait égorgé le bœuf; enfin ce dernier rejetait la culpabilité sur le couteau, qui, ne pouvant se défendre, était reconnu comme coupable et précipité dans la mer[1]. A l'appui de ce récit, Porphyre ajoute que les familles qui se transmettaient héréditairement les différentes fonctions dans ce sacrifice traditionnel subsistaient encore de son temps. C'étaient les Boutypes (βούτυποι), qui prétendaient descendre de Sopatros,

[1] Porphyr., *De abstin.*, II, 30.

et qui frappaient le bœuf; les Centriades (Κεντριάδαι) qui conduisaient le bœuf devant l'autel, armés de leur aiguillon, et les Daitres (Δαιτροί) qui distribuaient la chair de la victime. Ces noms, ainsi que je le montrerai dans le chapitre XII, démontrent le caractère héréditaire qu'avaient à Athènes les fonctions de sacrificateur, mais ils ne suffisent point pour démontrer l'authenticité de la légende que nous a conservée Porphyre.

De même que l'on offrait certains animaux à Poséidon ou aux dieux des fleuves, en les précipitant dans les eaux, on jetait dans certains lacs ou dans certains gouffres consacrés à des divinités les offrandes qui leur étaient destinées, ainsi que cela avait lieu, par exemple, au lac d'Ino, près d'Épidaure-Liméra[1].

On a vu au chapitre précédent, que l'on exposait dans les temples et que l'on consacrait aux divinités des objets de toute nature, qui y demeuraient en témoignage de la piété de ceux par lesquels ils avaient été consacrés. Plusieurs de ces offrandes étaient accompagnées de cérémonies qui imprimaient à leur consécration le caractère de véritables sacrifices.

Ainsi tous les ans, à Athènes, on consacrait à la grande déesse, protectrice de la ville, un voile ou *péplos*, qui était porté dans une des solennités que je décrirai au chapitre suivant[2]. Les jeunes filles offraient aussi à la déesse des tuniques et des pièces d'étoffe[3]. Les nouvelles accouchées consacraient à Artémis Chitonia leurs tuniques

[1] Pausan., III, c. 23, § 5.
[2] Voy. Hom. *Iliad.*, VI, 270 et sq.
[3] Voy. dans Pittakis (*Ephémérid. d'Athènes*, t. I, p. 153, sq.) l'inventaire des vêtements de diverses couleurs et de divers travail, et de pièces d'étoffe (ῥάκη), offerts par les femmes au Parthénon.

pour racheter le sacrifice de leur virginité [1]; et dans une cérémonie solennelle, nommée Ἀρκτεία, des vierges athéniennes consacraient leurs propres personnes au service de cette même déesse qui avait un temple dans Brauron [2]. Par une consécration du même genre, les jeunes fiancées coupaient leur chevelure et la suspendaient en l'honneur d'une divinité qui était à Mégare Iphinoé [3], à Délos Hécaergé [4]. La statue de la déesse Hygie à Sicyone était, au temps de Pausanias, toute couverte de chevelures qui lui avaient été ainsi offertes [5]. Même usage se pratiquait au tombeau d'Hippolyte. «On verra longtemps les jeunes filles, dit Artémis à Hippolyte, dans la tragédie d'Euripide [6], avant de sacrifier à l'hymen, porter sur ton tombeau leur chevelure coupée et le tribut de leurs larmes.»

L'usage de consacrer la chevelure remontait à l'époque héroïque. J'ai déjà dit que celle d'Achille fut vouée par son père Pélée au fleuve Sperchius [7]; Thésée coupa la sienne en l'honneur d'Apollon Délien [8]; Oreste consacra sa chevelure au fleuve Inachus et plus tard à son père Agamemnon [9]; le fils de Mnésimaque coupa les siens en l'honneur du Céphise [10].

[1] Voy. Bröndsted, *Voyages et recherches en Grèce*, t. II, p. 256.
[2] Hesych., v° Ἀρκτεία. *Schol. ad Aristoph. Lysistr.*, 645. Suidas, v° Ἄρκτος. Harpocrat., v° Ἀρκτεῦσαι.
[3] Pausan., I, c. 43, § 4.
[4] Id., *ibid.*
[5] Id., II, c. 11, § 5.
[6] Euripid. *Hippolyt.*, v. 1415 et suiv.
[7] *Iliad.*, XXIII, v. 141.
[8] Plutarch. *Thes.* § 5.
[9] Æschyl. *Choeph.*, 6.
[10] Pausan., I, c. 37, § 2.

Il n'était pas rare de voir un vainqueur consacrer à la divinité qui l'avait protégé le butin pris sur l'ennemi [1], usage que l'on retrouve en Grèce comme à Rome [2]. Souvent on réservait sur le butin une part seulement à la divinité, comme lui étant due en récompense de sa protection [3]. Et cet usage a été vraisemblablement l'origine de la dîme qui existait en faveur des temples et du culte En Attique, une dîme semblable frappait les revenus de tous les habitants [4]. En Crète, la loi prescrivait de prélever sur les récoltes, sur le produit des bestiaux et sur tous les tributs qui revenaient à l'État, une part qui servait aux frais du culte et aux dépenses publiques [5]. Ailleurs on trouve des impôts établis dans le but de pourvoir aux sacrifices [6]. Ce produit des dîmes ou du butin était ordinairement converti en objets d'art et de décoration destinés à orner les temples [7]. Certaines taxes dont étaient frappés les étrangers avaient aussi la même destination [8].

[1] C'est ce que les Grecs appelaient ἀκροθίνιον et πρωτόλειον. Voyez Suidas, v° Πρωτόλειον. Cf. Lycophr., 298, 1228.

[2] Voy. Cicer., *De natura deorum*, III, 36. C'était le plus ordinairement à Apollon et à Hercule que l'on consacrait le butin pris sur l'ennemi.

[3] C'est ce que l'on appelait ἀκροθίνια. Voy. Euripid. *Phœn.*, 289.

[4] Diog. Laert. lib. I, *Vit. Sol.*, p. 36.

[5] Aristot. *Polit.*, II, 7.

[6] Par exemple, dans une inscription de l'île de Paros, l'ancienne Calaurie, il est fait mention d'un impôt dont étaient frappés les vaisseaux pour sacrifier à Poséidon un cheval lydien. (Voy. Ph. Le Bas, *Inscript. de la mer Égée recueillies par la commission de Morée*, p. 222, n° 286.)

[7] Herodot., VIII, 82. Thucyd., I, 132. Pausan., III, c. 18, § 5; IV, § 2, 15. Böttiger, *Amalthea*, t. I, p. 140, sv.

[8] Une des taxes les plus curieuses de ce genre était celle dont avaient été frappés à Délos les Carthaginois qui se permettaient d'uriner dans l'île. Tout délinquant était condamné à payer une certaine quantité d'ai-

Les sacrifices se mêlaient, chez les Grecs, à tous les actes de la vie et en consacraient l'accomplissement. Il y avait des sacrifices pour le mariage [1]. Dans toutes les places publiques des villes des Béotiens et des Locriens, Eucleia avait des autels sur lesquels sacrifiaient les futurs époux [2]. A Athènes, on adressait des sacrifices aux Euménides pour les rendre favorables à l'hymen [3]. Dans Samos, on sacrifiait au milieu des carrefours à Artémis Courotrophos, afin d'avoir des enfants, et les femmes seules prenaient part à ce sacrifice [4]. A Athènes, on offrait aussi un sacrifice aux dieux, dans le but d'obtenir un fils [5], et dans la même ville le père accomplissait un sacrifice analogue, le jour où il faisait inscrire son fils sur le registre de la tribu. La victime offerte prenait dans cette circonstance le nom de μεῖον [6]. On verra plus loin que la prestation d'un serment était accompagnée d'un sacrifice solennel [7]. Il y avait des sacrifices pour remercier les dieux d'une bonne nouvelle (εὐαγγέλια θύειν [8]), pour solliciter leur protection quand on commençait une entreprise (προτέλεια [9]). Avant de réunir l'assemblée popu-

rain, destiné à entrer dans des statues qui décorèrent plus tard Phænéum. (Antigon. Caryst. *Hist. mir.*, 146, p. 109, edit. Meursius.)

[1] Προτέλεια γάμων. (Plutarch. *adv. Colot.*, § 22, p. 574, 575, edit. Wyttenbach.) Cf. *Schol. ad Aristoph. Thesm.* 973.

[2] Plutarch. *Aristid.*, § 20, p. 529, edit. Reiske.

[3] Æschyl. *Eumenid.*, v. 838.

[4] Herodot. *Vit. Hom.*, c. 30.

[5] Diog. Laert. lib. VI, *Vit. Diog.*, p. 404, 405.

[6] Suidas, v° Μειαγωγεῖν. Photius, v° Μειαγωγῆσαι.

[7] Voy. le mémoire de Massieu, dans le *Recueil de l'anc. Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. IV, p. 7.

[8] Xenophon. *Hellen.*, VI, 37. Aristoph. *Eq.*, 654. Isocrat. *Areop.*, p. 142. Cf. Corsini, *Fast. Attici*, t. I, p. 392.

[9] Voy. Suidas, *s. h. v.*

laire à Athènes, on immolait des cochons de lait, dont le sang servait à purifier le lieu de l'assemblée [1]. Lors de la réunion du conseil de la même ville, on offrait aussi des sacrifices d'ouverture [2]. Il y en avait également au moment des adieux (ἐξιτήριαι [3]), lorsqu'on s'embarquait ou que l'on débarquait [4], lorsqu'on se mettait en marche (ἐπεξόδια [5]), ou que l'on passait la frontière (διαβατήρια [6]). Les généraux Athéniens avaient coutume, au commencement de leurs expéditions, de sacrifier à Hermès Conducteur [7]. A Lacédémone, la loi établie par Lycurgue voulait qu'en présence de l'ennemi, le roi sacrifiât une chèvre, que tous les soldats se couronnassent de fleurs, et que les joueurs de flûte jouassent l'air de Castor. Ces prescriptions accomplies, le roi entonnait le champ du combat [8]. Il y avait encore des sacrifices d'actions de grâces après la victoire (ἐπινίκια [9]).

Certains sacrifices avaient lieu à des époques périodiques. Les Éléens sacrifiaient une fois par mois, sur tous les autels d'Olympie [10]. Les Athéniens offraient, en

[1] Voy. *Schol. Aristoph. Acharn.*, v. 764. Suidas, v° Περιστίαρχος.

[2] Voy. Demosth., *adv. Mid.*, p. 531. Suidas, v° Εἰσιτήρια. Hesych., v° Ἐξιτήρια.

[3] Phavorinus, v° Ἐξιτήρια.

[4] Ἐπίβαθρον et ἀποβατήρια. Steph. Byzant., v° Βουθρωτός. Voy. la description que donne Thucydide (VI, 32) du départ de la flotte athénienne lors de l'expédition de Syracuse.

[5] Xenoph., *De Cyr. exped.*, VI, c. 5, 2.

[6] Xenoph. *Hellen.*, III, 4, 3 ; IV, 7, 2 ; V, 7.

[7] Ἑρμῆς ἡγεμόνιος. *Schol. Aristoph. Plut.*, 1129. *Inscript.* ap. Boeckh, *Staatsh. der Athen.*, II, p. 254.

[8] Xenoph., *De polit. Lacedem.*, c. 13. Plutarch. *Lycurg.*, § 22, p. 213, edit. Reiske.

[9] Platon. *Conviv.*, p. 173 A. Aristoph. ap. Athen., IX, p. 387.

[10] Pausan., V, c. 15, § 6.

l'honneur d'Athéné, des sacrifices à la nouvelle lune[1]. Il y avait encore des sacrifices à l'époque du labourage (προηροσίαι[2]). Ces sacrifices périodiques se rattachent, du reste, intimement à la célébration des fêtes, et j'y reviendrai, pour ce motif, au chapitre suivant.

Chaque sacrifice était accompagé d'une invocation à tous les dieux[3]. Le sacrificateur demandait aux immortels d'écouter sa voix[4], d'exaucer ses vœux, et d'envoyer à ceux qui prenaient part à cet acte religieux la fortune et les biens terrestres, de leur être, en un mot, favorables[5]. Tel était aussi l'objet de la prière du dévot adorateur des dieux. Xénophon, qui nous en fournit le modèle accompli, leur demande la santé, la force du corps, la considération dans sa patrie, la bienveillance de la part de ses amis; il les implore pour qu'ils le fassent échapper à la mort dans la guerre, sans que son honneur soit atteint, et qu'ils augmentent son bien[6]. Des notions plus pures sur la divinité inspiraient parfois au fidèle la pensée de laisser la divinité juge des biens qu'on réclamait

[1] Voy. les paroles du chœur dans les *Héraclides* d'Euripide, v. 776 et suiv.

[2] Suidas, v° Προηροσίαι. Cf. v° Προχαριστήρια.

[3] *Iliad.*, I, v. 450 sq.; *Odyss.*, XII, v. 423, sq. Lucian., *De dea Syr.*, 57. Q. Curt., IV, 13, 15. Plin. *Hist. nat.*, XXVIII, 3 A. On commençait généralement, dans cette invocation, par Hestia, la déesse du feu, du sacrifice. (Platon. *Cratyl.*, § 509, p. 235, edit. Bekker.)

[4] Θεὸς μὲν οὖν, ἄν πέρ γε ἐμαῖς εὐχαῖς ἐπήκοος γίγνηταί τις θεῶν. (Platon. *Phileb.*, § 41, p. 468, edit. Bekker.)

[5] C'est ce que les anciens entendaient par l'expression de φίλος. Θεὸς φίλος ἡμῖν signifie une divinité qui nous est favorable. Cf. Platon. *Phileb.*, § 41, p. 368, edit. Bekker.

[6] Οὕτω δὴ ἐγὼ ἄρχομαι μὲν τοὺς θεοὺς θεραπεύειν, πειρῶμαι δὲ ποιεῖν ὡς ἄν θέμις ᾖ μοι εὐχομένῳ καὶ ὑγιείας τυγχάνειν καὶ ῥώμης σώματος καὶ τιμῆς ἐν πόλει καὶ εὐνοίας ἐν φίλοις καὶ ἐν πολέμῳ καλῆς σωτηρίας καὶ πλούτου καλῶς αὐξομένου. (*Œconom.*, XI, § 8.)

d'elle [1]. Dans ce cas, la prière des Grecs rappelait celle des chrétiens.

Les sacrifiants, les mains ouvertes, la paume tournée vers le ciel [2], faisaient entendre à haute voix leur prière. Cette prière (εὐχή) était une partie intégrante de toute cérémonie religieuse, et elle constituait, avec l'acte d'adoration (λατρεία), le culte par excellence [3]. Homère nous fait déjà connaître le caractère de la prière des anciens : « Écoute ma prière, dit Chrysès dans l'Iliade [4], Dieu qui porte un arc d'argent, toi qui protéges Chrysès et la divine Cilla, qui entoures de ta puissance Sminthe et Ténédos ; si jamais j'ornai ton temple d'agréables festons, si jamais je brûlai pour toi la graisse des chèvres et des taureaux, exauce aujourd'hui mes vœux, et que, frappés de tes flèches, les Grecs payent mes larmes. » Ainsi on ne se bornait pas à demander des bienfaits aux immortels, on appelait encore leur vengeance sur ses ennemis ; et tous ces vœux, de quelque nature qu'ils fussent, soit qu'ils accompagnassent le sacrifice [5], soit qu'ils précé-

[1] « O Zeus, notre roi, dit le poëte, donne-nous, à nous qui te prions et à ceux qui ne te prient pas, les véritables biens (τὰ ἐσθλά), et éloigne de ceux qui t'implorent les maux cruels (τὰ δεινά). » (Platon. II, *Alcib.*, § 9, p. 101, edit. Bekker.)

[2] C'est ce qu'Eschyle nomme γυναικόμιμα χερῶν ὑπτιάσματα (*Prometh.*, 1005 ; cf. Stanley, *Observationes*). Les paroles de Pseudo-Aristote (*De mundo*, VI, p. 276, edit. Kopp) sont formelles à cet égard : Πάντες οἱ ἄνθρωποι ἀνατείνομεν τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐχὰς ποιούμενοι. Les Latins paraissent avoir rendu ce geste d'adoration par l'expression *submittere manus* (Senec. *Œdip.*, act. II, sc. 1).

[3] Voy. Platon. *Conviv.*, 49.

[4] *Iliad.*, I, v. 37 sq. L'expression εὔχετ' Ἀθήνῃ, qui précède l'invocation qu'adresse Télémaque à Athéné (*Odyss.*, II, v. 261), nous montre que la prière est dans Homère une demande fervente adressée aux dieux.

[5] Cette εὐχὴ constituait l'invocation par laquelle commençait le sacri-

dassent une entreprise[1], étaient désignés sous le nom générique d'εὐχή. C'est ce que prouvent les inscriptions grecques, où ce mot apparaît sans cesse[2]. Dans les inscriptions bilingues, il est rendu par le latin *votum*[3], et le sens des monuments épigraphiques où il figure nous prouve que cette expression indiquait tour à tour une demande adressée à la divinité, un appel fait à sa protection. Lorsqu'il s'agissait d'obtenir des grâces particulières, on avait recours de préférence à certains dieux[4], dont la puissance était regardée comme supérieure à cet égard. Au milieu du danger, lorsque la crainte s'emparait de l'âme, il suffisait de prononcer le nom de quelque divinité protectrice, pour se trouver rassuré et réconforté. C'est ainsi, par exemple, que l'on prononçait le nom des Dactyles idéens[5] ou des Cabires de Samothrace[6].

Quand une grande calamité, qu'une contagion, un tremblement de terre venait apporter quelque part la

fice, ainsi que l'indique la formule homérique : ὣς ἔφατ' εὐχόμενος (*Odyss.*, VI, 328 passim). Eschyle, dans sa tragédie d'*Agamemnon* (v. 218-220), nous dit, en parlant d'Iphigénie : « Son père, après l'invocation (μετ' εὐχάν), ordonne aux serviteurs de la saisir comme une chèvre, de la déposer sur l'autel, enveloppée de ses voiles, la tête pendante. »

[1] Ἀνάγκη θεούς τε καὶ θεὰς ἐπικαλουμένους εὔχεσθαι πάντα κατὰ νοῦν. (Plat. *Tim.*, § 8, p. 252, edit. Bekker.)

[2] Voy. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, t. II, n°s 2230, 2482, 2566, 2716.

[3] Voy. Boeckh, t. III, n° 5992. Cf. le passage de Platon (*Phædon*, § 2) qui nous montre que le verbe εὔχεσθαι avait à la fois le sens de prier et de faire un vœu.

[4] Ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, les Athéniens imploraient spécialement les dieux Tritopatores, afin d'obtenir des enfants : Φανόδημος δὲ ὅτι μόνοι οἱ Ἀθηναῖοί θύουσί τε καὶ εὔχονται αὐτοῖς (τριτοπάτορες) ὑπὲρ γενέσεως παίδων ὅταν γαμεῖν μέλλωσι. (Suidas, v° Τριτοπάτορες.)

[5] Plutarch., *De progress. virtutis*, § 15, p. 325, edit. Wyttenbach.

[6] *Etymol. Gud.*, p. 289. Diodor. Sic., V, 49. *Schol. Arist. Pac.*, 277.

désolation et la terreur, on avait recours à des prières plus instantes et plus réitérées, d'une forme spéciale, les supplications (ἱκετεία, ἱκέτευμα), que récitaient les prêtres [1].

La prière prenait-elle parfois chez les anciens un caractère subjectif? Le païen appelait-il comme le chrétien, dans une invocation intérieure, un vif mouvement éjaculatoire, les dons de la grâce, le bienfait de la vertu et d'une bonne conscience? Le fait semble douteux. Ce qui a été dit plus haut montre au moins qu'il était libre de demander aux dieux les biens qu'il jugeait préférables. Mais le sentiment religieux ne paraît pas avoir été assez pur chez lui pour qu'il eût la pensée de prier les dieux d'une manière toute désintéressée : « Quel homme, écrit Cicéron [2], a jamais rendu grâces aux dieux de ce qu'il était homme de bien? On les remercie de ce qu'on a des richesses, des honneurs, de la santé; c'est pour en avoir que l'on invoque le très bon, le grand Jupiter; mais on ne lui demande point la tempérance, la justice, la sagesse. Jamais, pour être sage, personne n'a voué à Hercule la dîme de ses biens. »

Les prières étaient-elles laissées à la libre inspiration de chacun, ou existait-il un formulaire, une sorte de rituel, dont on ne devait pas s'écarter. Je crois qu'on ne saurait faire à cette question de réponse absolue. Les témoignages des poëtes nous montrent que, dans certains cas, la rédaction de la prière était abandonnée au prêtre ou à celui qui offrait le sacrifice ; mais il y avait

[1] Voy. ce qui est rapporté des supplications faites à l'époque de la grande fête d'Athènes (Thucyd., II, 47). Cf. *Schol. ad Aristoph. Ran.*, 297.

[2] *De Nat. deor.*, III, 36.

certaines formules d'invocations consacrées, certaines phrases sacramentelles. Platon[1] veut que les poëtes soient instruits sur la forme des prières qu'on doit faire aux dieux, et qu'ils veillent à ce qu'on ne demande à ceux-ci rien de mauvais. Cette circonstance tend à faire supposer qu'au temps du philosophe, à côté des prières liturgiques, il y en avait de laissées à l'arbitre de chacun. Le sacrifice était suivi ou accompagné d'hymnes en l'honneur des dieux qui constituaient aussi de véritables prières[2]. Platon, dans le passage qui vient d'être cité, rappelle qu'on entremêlait aux prières des hymnes et des chants de louange (ἐγκώμια) en l'honneur des dieux et des héros. L'usage de ces hymnes remontait à une haute antiquité[3]. Olen de Lycie[4], Linus[5] et Pamphus[6] ont été donnés tour à tour comme leurs premiers auteurs; car les traditions étaient différentes suivant les contrées. A Athènes, c'était à Pamphus qu'on faisait généralement cet honneur[7]. Orphée pas-

[1] *Leg.*, VII, § 9, p. 291, edit. Bekker.

[2] Ainsi Xénophon parle d'hymnes chantés en l'honneur des dieux, et qui ont obtenu dans les sacrifices des signes favorables : Καὶ ἐπειδὰν ᾄδωσιν εἰς τοὺς θεοὺς οἷς ἂν κεκαλλιερηκότες ὦσιν (Xenoph., *De polit. Laced.*, c. 12). Cf. Saeedorff, *De hymnis veter. Græcorum* (Kopenh., 1786), et la dissertation de l'abbé Souchet *sur les hymnes des anciens*, dans le tome XXII, p. 1re, du *Recueil de l'anc. Acad. des inscript. et belles-lettres.*

[3] Voy. ce qui a été dit au chapitre III, tome I, p. 237.

[4] Pausan., IX, c. 27, § 2. Olen avait aussi composé, en l'honneur d'Ilythie, des hymnes que l'on chantait à Délos (Pausan., I, c. 18), et auxquels fait allusion l'hymne homérique à Apollon (v. 160). Cf. Böttiger, *Ideen zur Kunst-Mythologie*, t. I, p. 48.

[5] Voy. le chapitre III.

[6] Pausan., VII, c. 21, § 3. Pausanias (IX, c. 27, § 2) ne fait venir Pamphus et Orphée qu'après Olen.

[7] C'était dans un hymne composé par ce poëte, que Poséidon était re-

sait aussi pour un des législateurs de la poésie lyrique religieuse [1]. On a déjà vu, au chapitre III, qu'il circulait en Grèce un grand nombre de vers dont on lui attribuait la composition : les Lycomèdes savaient par cœur et chantaient dans leurs cérémonies des hymnes dont on faisait généralement remonter la rédaction à Orphée [2]. Ils en chantaient aussi en l'honneur de Déméter un dont Musée passait pour être l'auteur [3]. Stésichore [4], Eumélos [5], avaient encore composé pour les cérémonies du culte des hymnes dont l'authenticité est beaucoup mieux établie que celle des hymnes qu'on faisait remonter à Orphée, Olen ou Musée; car j'ai montré au chapitre III que la réalité de ces personnages est fort problématique. Socrate passait enfin pour avoir aussi écrit un hymne en l'honneur d'Apollon et d'Artémis [6].

Chaque divinité avait ses hymnes particuliers assujettis à certaines règles, ou du moins à des formes déterminées. Ainsi les hymnes en l'honneur d'Apollon

présenté comme présidant à la course des chevaux et à celle des vaisseaux à voile. (Pausan., *ibid.*)

[1] Pausanias (IX, c. 30, § 6) s'exprime ainsi : « Quiconque a fait des recherches sur la poésie n'ignore pas qu'il nous reste des hymnes d'Orphée qui sont très courts et en très petit nombre. Les Lycomèdes les savent par cœur et les chantent dans les cérémonies. »

[2] Pausan., *ibid.*

[3] Id., I, c. 22, § 7.

[4] Voy. Suidas, *s. h. v.*

[5] Ce poëte avait composé l'hymne qui fut chanté par le chœur d'hommes que les Messéniens envoyèrent à Délos faire des sacrifices à Apollon. (Pausan., IV, c. 23, § 3.)

[6] Cet hymne commençait par ces mots : *Je te salue, Apollon de Délos, et toi, Artémis, enfants illustres.* Mais Dionysodore prétend que cet hymne n'est pas du grand philosophe. (Voy. Diog. Laert. lib. II, *Vit. Socrat.*, p. 116.)

s'appelaient *Pæans* (Παιάν[1]), parce qu'ils s'entonnaient avec une cadence particulière, originairement observée dans les hymnes à Pæéon, le dieu de la médecine[2], confondu avec le fils de Latone[3]. Tantôt c'était la coupe en main, après le repas qui terminait le sacrifice, que le pæan était entonné[4]; tantôt, comme à Délos[5], en formant un chœur autour de l'autel. Les hymnes qui se chantaient en l'honneur d'Artémis s'appelaient *Oupygges* (Οὔπιγγες ou Οὔπιγγοι[6]); ceux en l'honneur de Dionysos, *Dithyrambes* (Διθύραμβοι[7]) ou Ἰόβακχοι[8]; ceux en l'honneur de Déméter, Ἴουλοι, Οὖλοι[9]. Ce dernier mot signifiait proprement *gerbes;* le chant en l'honneur de la déesse des moissons commençant par cette exclamation: Οὖλε, οὖλε[10]. Les Athéniens avaient aussi un hymne particulier pour célébrer l'hospitalité qui avait été donnée à Déméter (ξενισμὸς Δήμητρος[11]). Ceux qui labouraient ou remuaient

[1] Voy. J. Pollux, *Onom.*, XXXVIII, lib. I, c. 1; t. I, p. 26, edit. Hemsterh.

[2] Plutarch. de εἰ delph., p. 593, Wytt. Homer. *Iliad.*, I, 473, 474, et *Hymn. ad Apoll.*, 272, 517. Cf. Otf. Müller, *Dorier*, t. I, p. 349-354, 2e édit.

[3] Homer. *Iliad.*, *loc. cit.* Cf. XXII, 391. Voy. tome I, p. 447.

[4] Platon. *Conviv.*, 4. Philochor. ap. Athen., XIV, 630. Cf. IV, 179; XI, p. 503.

[5] Theognis, 761. Xenophon. *Agis*, II, 17. Euripid. *Hercul. fur.*, 690.

[6] Pollux, *ibid.*

[7] Pollux, *ibid.* On le chantait, en dansant autour de l'autel de ce dieu. (Æschin., *adv. Ctesiph.*, 625. *Schol. Aristoph. Nub.*, 311. Suidas, v° Κυκλίων.)

[8] Procl. ap. Phot., n° 239, edit. Bekker, p. 320.

[9] Pollux, *ibid.* Cf. Strab., XIV, p. 942, et Macrob. *Sat.*, I, 9, p. 297. Voyez aussi les observations de Böttiger (*Ideen zur Kunst-Myth.*, vol. I, p. 30), qui propose de ce nom une étymologie inadmissible.

[10] Böttiger, *ibid.*

[11] Athen., VI, p. 253. Gaisford, *ad Hephæst.*, p. 266.

la terre chantaient aussi, en l'honneur des dieux, des odes ou hymnes appelés λῖνος et λιτιέρσης[1]. Dans certaines cérémonies, comme par exemple aux Panathénées, on chantait les vers d'Homère[2]. Les odes et les hymnes qui nous sont restés sous le nom de ce poëte[3], et ceux que l'on doit à Pindare ou Callimaque paraissent avoir eu également une destination religieuse. Ces compositions portent le caractère de la libre inspiration et doivent nous faire rejeter l'idée que les anciens hymnes orphiques aient jamais pu avoir un caractère aussi hiératique, aussi liturgique que les hymnes de l'Avesta[4]. En effet, les premiers hymnes de la Grèce ne semblent pas avoir été apportés de l'Asie; ils avaient été composés par des Hellènes. La poésie religieuse se développa surtout dans le culte d'Apollon, et ce fut à Delphes que, suivant la tradition, on commença à chanter les hymnes (ὕμνος) et les cantiques (προσῳδία), qui de là se répandirent dans toute la Grèce[5]. Ces hymnes chantés à Délos tinrent toujours le premier rang dans la poésie sacrée des Grecs. Ils étaient exécutés par des chœurs de musiciens qui venaient avec la théorie sacrée, conduite dans l'île pour célébrer la fête d'Apollon. Nicias introduisit des changements importants dans la solennité qui accom-

[1] Pollux, *Onom.*, loc. cit.

[2] Voy. Platon, *Hipparch.*, § 3, p. 34, edit. Bekker.

[3] Pausanias nous dit (IX, c. 30, § 6) que les hymnes d'Orphée ne pouvaient avoir que le second rang après ceux d'Homère, quant à la beauté des vers, mais qu'ils leur étaient supérieurs comme hymnes religieux.

[4] C'est ce que soutient au contraire Böttiger qui fait venir l'orphisme de la Perse par la Cappadoce. (Voy. *Ideen zur Kunst-Mythologie*, t. I, p. 45.)

[5] Voy. Pausan., X, c. 7, § 2. Böttiger, *Ideen zur Kunst-Mythologie*, t. I, p. 46.

pagnait ces chœurs. Tel était l'empressement de la population de Délos pour ceux qui, tous les ans, venaient honorer leurs dieux, qu'elle n'attendait pas que ceux-ci fussent descendus à terre; dans son impatience elle les pressait de chanter au débarquer, en même temps qu'ils se couronnaient et qu'ils prenaient leurs vêtements de fête. Lorsque Nicias eut l'honneur de conduire la pompe sacrée, il évita d'aller aborder à Délos et descendit dans l'île de Rhénée, amenant avec lui le chœur de musiciens, les victimes destinées au sacrifice, et tous les autres préparatifs de la fête. Il fit jeter sur le bras de mer qui sépare Rhénée de Délos un pont d'une grande magnificence que l'on avait préparé à l'avance dans Athènes, et qui était orné de peintures et de dorures. Le lendemain, à la pointe du jour, il y fit passer ses musiciens, richement habillés, qui se trouvèrent ainsi tout rendus dans le temple d'Apollon, pour chanter un hymne en son honneur[1].

Les chœurs religieux chantaient et dansaient à la fois certains hymnes[2]; d'autres hymnes étaient simplement chantés. Ainsi ceux qui s'adressaient à Aphrodite tantôt étaient dansés, tantôt ne l'étaient pas[3]. Tisias ayant ajouté, aux deux mouvements de danse religieuse qui les accompagnaient, un temps de station et de repos pendant lequel l'épode était chantée, ce poëte en reçut le nom de Stésichore, qui servait à désigner cette station et sous lequel il a été depuis connu[4]. Au temps de Platon, on avait étendu le nom de *corybantiasme*, ou de danse des Corybantes, à toutes ces danses en l'honneur

[1] Voy. Plutarch. *Nicias*, § 3, p. 340, edit. Reiske.
[2] Procl. ap. Phot., n° 239, p. 320, edit. Bekker.
[3] Athen., XIV, c. 30, p. 289, edit. Schweigh.
[4] Voy. Suidas, *s. h. v.*

des dieux, quoique originairement ce nom ne fût appliqué qu'à la danse des Corybantes, c'est-à-dire à celle que les prêtres de Cybèle célébraient en l'honneur de leur déesse [1]. Dans ces danses religieuses les mouvements devenaient si rapides, que les danseurs finissaient par être tout à fait hors d'eux-mêmes [2], et parfois même ils devenaient sujets à une sorte de chorée dont les accès étaient déterminés par les airs composés en l'honneur des dieux qui les possédaient [3].

Le soin de chanter des hymnes appartenait généralement aux odistes ou hymnodes [4]. En même temps, des musiciens faisaient entendre sur la flûte, ou sur un autre instrument, l'air auquel s'adaptaient les paroles de l'hymne. La musique accompagnait d'ordinaire les sacrifices [5]; sur divers monuments figurés, on voit représenté un joueur de flûte qui fait entendre un air sacré, pendant que la victime est offerte aux dieux [6].

Ce n'était pas seulement lors des sacrifices et dans

[1] Platon. *Ion.*, p. 407, edit. Bekker, note ; cf. Platon. *Critias*, p. 40, E. Voyez ce qui est dit de cette danse au chapitre XV.

[2] Καὶ οἱ μελοποιοὶ οἱ ἀγαθοὶ ὡσαύτως ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρονες ὄντες ὀρχοῦνται. (Plat. *Ion.*, § 5, p. 447, edit. Bekker.)

[3] Ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐκείνου μόνου αἰσθάνονται τοῦ μέλους ὀξέως ὃ ἂν ᾖ τοῦ θεοῦ ἐξ ὅτου ἂν κατέχωνται καὶ εἰς ἐκεῖνο τὸ μέλος καὶ σχημάτων καὶ ῥημάτων εὐποροῦσι, τῶν δὲ ἄλλων οὐ φροντίζουσιν. (Platon. *Ion.*, § 7, p. 457, 458, edit. Bekker.) Cf. ma dissertation sur le corybantiasme, dans les *Annales médico-psychologiques*, t. X, p. 55, an. 1847.

[4] Ὑμνῳδοί, ὑμνητήριαι, ὑμνητρίδες. (J. Pollux, *Onomast.* lib. I, c. 1, 36.)

[5] *Fragm. anonym. ad calc.* Censorin., *De die natali*, edit. Cant., p. 64. Cette musique, exécutée ordinairement sur la flûte dont les sons accompagnaient le sacrifice, était désignée par les noms de προοίμια, προαύλια, προνόμια. (Hind., *ad Plat. Cratyl.*, § 75, E. De Lassaulx, *Ueber die Gebete der Griechen und Römer*, Würzb., 1842.)

[6] Voyez, par exemple, la représentation du sacrifice des Argonautes

les cérémonies religieuses que l'on chantait des hymnes en l'honneur des dieux, mais encore dans toutes les autres circonstances où l'on voulait implorer leur protection. L'hymne constituait alors une prière publique. Ainsi les Grecs, en marchant au combat, entonnaient un hymne à Enyalos, dieu protecteur des armées [1]. J'ai déjà dit que lorsque les Lacédémoniens étaient rangés devant l'ennemi, après le sacrifice de la chèvre, le roi marchait à la tête de ses troupes, en entonnant l'hymne de Castor [2]. Au départ d'une flotte on chantait aussi un pæan [3].

Une sorte d'hymne ou de chant sacré avait pour objet d'implorer la miséricorde divine et de manifester hautement la douleur générale. C'était la lamentation, espèce de litanie ayant pour refrain les exclamations *ἀλαλά*, répété par les hommes, et ὀλολύ, répété par les femmes [4]. Dans certains cas cependant ces exclamations perdaient leur caractère lamentable et n'exprimaient que l'étonnement; parfois même elles étaient un indice de joie [5]. C'était vraisemblablement quelque chose d'analogue au cri *évoé* (εὐοί), que l'on poussait dans les bacchanales [6].

En général, la musique se mêlait au culte de toutes les divinités. Le culte seul des Euménides était à Athènes

sur un vase peint, publié par Gerhard, *Auserlesen. Vasenbilder*, t. III, pl. CLV. Cf. Tischbein, I, 25. Zoega, *Bassi-relievi*, tav. CV.

[1] Xenoph., *De Cyr. exped.*, I, 8, 11; *Cyropæd.*, VII, 1, 3. Arrian. *Expedit. Alex.*, I, 14, 10.

[2] Plutarch. *Lycurg.*, § 22, p. 213, edit. Reiske.

[3] Thucyd., VI, 32.

[4] Heliod. *Æthiopica*, III, 5, p. 115. Voyez les remarques de Coray, t. II, p. 121.

[5] Sophocl. *Trachin.*, v. 205. Cf. sur les lamentations des Grecs, Herodot., IV, 189, et Böttiger, *Ideen zur Kunst-Mythologie*, vol. I, p. 49.

[6] Voy. ce qui est dit au chapitre suivant, à propos des Bacchanales.

absolument silencieux ; le chant et les accords de cithare ou de la flûte en étaient complétement bannis : de là l'épithète d'Ἡσυχίδαι qui leur fut donnée [1].

La purification et l'expiation constituaient un ordre de cérémonies religieuses qui se rattachait d'assez près aux sacrifices et aux supplications. Un Grec se voyait-il en butte au malheur et avait-il commis quelque crime, il se persuadait qu'il avait attiré par cet acte coupable le courroux de quelque divinité [2], et cherchait alors, par des sacrifices et des rites d'une nature particulière, à le détourner ; en conséquence il offrait au dieu une sorte de compensation du tort qu'il croyait lui avoir causé, une réparation de l'injure dont il s'était rendu coupable à son égard.

Certains crimes étaient regardés comme de nature à irriter plus particulièrement les immortels, car ils semblaient une offense plus directe à leur personne ; ils appelaient donc spécialement l'expiation. Tels étaient le sacrilége, le vol des objets sacrés, le meurtre d'une personne vouée au culte d'une divinité, et en général le meurtre commis dans un temple. Les grandes expiations dont l'antiquité nous a conservé le souvenir avaient pour but la purification de pareils crimes. Nous voyons, par les traditions qui se rattachaient à Oreste, que dans ce cas le coupable devait immoler un jeune porc (χοιρίδιον), l'animal par excellence des expiations [3]. C'était la même victime que l'on immolait pour se purifier,

[1] Οἱ ἀπὸ Ἡσύχου. (*Schol. Sophocl. Œdip. Col.*, 489.)

[2] Voy. Plutarch., *De superst.*, § 15, p. 75. Theophr. *Charact.*, XVI. Pers. *Sat.*, II, 15. Cf. Porphyr., *De abstinent.*, IV, 7-12.

[3] Pollux nous dit (VIII, 9, 104) que le jeune porc était l'animal purificatoire, ce que confirment le Scholiaste d'Aristophane (*ad Acharn.*, 44) et Pausanias (V, c. 16, § 5). Dans son poëme, Apollonius de Rhodes

c'est-à-dire se guérir de la frénésie et des affections mentales, regardées comme la punition d'un crime infligé par la divinité [1].

Souvent, en présence de grands malheurs, à la suite d'une série d'infortunes, le Grec, alors même qu'il était innocent, se persuadait qu'il avait dû offenser quelque dieu auteur de ses maux; il cherchait alors avec anxiété à découvrir quel était cet immortel, pour pouvoir lui offrir des sacrifices expiatoires; parfois même il envoyait consulter l'oracle de Delphes, afin de savoir quels étaient les crimes à expier [2] : car cet oracle exerçait à cet égard une sorte de juridiction, et c'était lui qui avait réglé le mode d'expiation des meurtres involontaires [3]. On s'imaginait généralement pouvoir apaiser les dieux par des rites, dans lesquels la cause du crime était rejetée sur des objets sans vie ou sur des animaux. Tantôt on sacrifiait, comme dans la cérémonie appelée *périsculacisme* [4], des chiens, victimes qui n'étaient choisies que dans ce cas spécial; tantôt, après avoir offert la victime, le sacrificateur fuyait, en détournant les yeux, et jetait au loin derrière lui le vase qui avait servi aux libations [5]. Au principe qui faisait retomber sur les objets inanimés les

nous montre Circé sacrifiant un cochon de lait pour purifier Jason et les Argonautes du meurtre d'Absyrte (*Argonautic.*, IV, 704, 707). Voy. J. de Witte, *l'Expiation d'Oreste*, dans les *Annales de l'Instit. archéol. de Rome*, t. XIX, p. 426.

[1] Horat. *Satyr.*, II, 3, 164, 166. Plaut. *Menechm.*, II, 2, 15, 18. Voy., du reste, ce qui est dit sur ces maladies au chapitre XIII.

[2] Herodot., I, 67.

[3] Platon. *Leg.*, IX, 58, p. 425, edit. Bekker.

[4] Voy. Plutarch. *Romulus*, § 21, p. 126, edit. Reiske. Voy. ce qui est dit plus haut, p. 121.

[5] Voy. les paroles d'Électre dans les *Choéphores*, d'Eschyle, 96, sq.

fautes des hommes, se rattachent les peines des anciennes lois infligées à des objets matériels [1], et qu'avait notamment consacrées le code de Dracon [2].

Mais la religion ne se chargeait pas seulement d'apaiser la divinité par des sacrifices et des cérémonies destinées à expier le crime ; elle cherchait encore à calmer l'esprit du coupable en proie aux remords, poursuivi par la crainte de la vengeance céleste : et c'était surtout dans ce but que les purifications avaient été instituées. En Crète, on faisait remonter l'idée première de ces cérémonies à Épiménide ; mais il paraît plus probable [3] que ce sage fut simplement dans sa patrie le réformateur des rites de la purification. Dans la Grèce continentale, c'était à Orphée qu'on attribuait l'invention des purifications [4], d'où l'on peut conclure que l'introduction de ces cérémonies se rattachait à l'établissement du culte thrace en Attique ; elles constituaient, en effet, comme on verra au chapitre XI, une des parties essentielles de la célébration des mystères, cérémonies qui avaient la même origine [5].

Suivant la tradition, les Phytalides avaient purifié Thésée, avant son initiation aux mystères, en offrant aux dieux des sacrifices pour les apaiser [6]. D'après une autre tradition, Déméter avait institué les petits mystères

[1] Voy. l'anecdote sur la statue de Théagènes, rapportée par Pausanias (VI, c. 11).

[2] Dracon, dans ses lois, ordonna qu'on portât hors des frontières les choses inanimées qui, en tombant, ôteraient la vie à un homme. (Pausan., *ibid.*)

[3] Diog. Laert. lib. I, *Vit. Epimen.*, p. 79.

[4] Lobeck, *Aglaophamus*, p. 237 suiv., et 695.

[5] Voy. Plat. *Phæd.*, § 38, edit. Bekker, p. 195 sq.

[6] Plutarch. *Thes.*, § 13, p. 23, edit. Reiske.

d'Éleusis, afin de purifier Hercule du meurtre des Centaures [1].

Apollon, dans le nom duquel on s'imaginait trouver l'étymologie d'*ἀπολούω*, *purifier, laver par des ablutions*, était le dieu de l'expiation par excellence [2]. Comme vainqueur de Python, il représentait en effet l'influence bienfaisante du soleil qui rend l'air pur et salubre, en le purgeant des exhalaisons infectes de la terre humide. De là aussi son caractère médical dont il a été question au chapitre XI, et qui n'est qu'un cas particulier de son caractère de dieu purificateur (Καθάρσιος [3]). Quand il était invoqué à Athènes sous ce dernier attribut, Apollon recevait le surnom de *Loxias* [4]. En Thessalie, au-dessus d'Iolcos, à l'autel de Zeus Actæos, c'est-à-dire dans un des berceaux du culte hellénique, on célébrait tous les ans une cérémonie singulière qui s'observait dans d'autres parties de la Grèce, lors des καθαρμοί, ou rites d'expiation [5]. Les prêtres du dieu se couvraient le corps de la peau d'un bélier (κώδιον) fraîchement abattu, et, entourés d'un grand nombre de jeunes gens, montaient sur le Pélion, afin de conjurer la colère de l'étoile Sirius qui se manifestait par les feux de la canicule [6]. Dans la procession des Scirophories à Athènes et dans celle des Éleusinies, on portait ces mêmes toisons de victimes

[1] Diodor. Sic., IV, 14. Apollod., II, 5.

[2] Plutarch. Δε εἶ delph., § 19, p. 601, edit. Wyttenb.

[3] Plat. *Cratyl.*, § 47, p. 245, edit. Bekker. Cf. Æschyl. *Choephor.*, v. 1059, 1060 ; *Eumenid.*, v. 581. Voy. J. de Witte, *l'Expiation d'Oreste*, dans les *Ann. de l'Instit. archéol. de Rome*, t. XIX, p. 426.

[4] Voy. Æschyl. *Choephor.*, v. 1056, 1057. Le chœur dit à Oreste d'aller se purifier devant Apollon Loxias, qui le délivrerait de son supplice.

[5] Voy. Suidas, v° Διὸς κώδιον.

[6] Dicæarch., *De monte Pelione*, ap. Hudson, *Geogr. minor.*, p. 27.

offertes à Zeus Ctésios et Meilichios[1]. On les étendait, en invoquant les dieux, aux pieds des coupables frappés de cette sorte d'excommunication que la purification pouvait seule lever (ἐναγεῖς). Une liturgie spéciale se forma peu à peu pour les purifications. Un ouvrage qui portait le nom de Musée, et qui était vraisemblablement d'une époque déjà ancienne, donnait un traité complet des deux ordres de cérémonies dont elles se composaient : τελεταὶ καὶ καθαρμοί[2]. Les καθαρμοί étaient les purifications et expiations qui s'accomplissaient par des sacrifices spéciaux ; on les appelait aussi καθάρσεις[3]. Le sens de cette expression répond tout à fait à notre mot *purification*. Les τελεταί constituaient les purifications telles qu'elles s'observaient dans les mystères. Elles étaient accomplies par les *télestes*, sorte d'exorcistes.

Le mode de purification ordinaire était l'ablution par l'eau, cérémonie symbolique qui, en représentant la purification du corps, figurait aussi celle de l'âme. Ce baptême avait lieu soit par immersion (λοῦτρον[4]), soit par aspersion (περίῤῥανσις[5]). Cette cérémonie symbolique n'avait de vertu qu'autant que celui qu'on purifiait se pénétrait de la pensée que son cœur devait chercher à participer de la pureté de son corps. Mais, aux yeux du plus grand nombre, la purification s'offrait comme ayant une vertu indépendante des dispositions morales de celui qui y était soumis, une vertu supérieure même à la volonté des

[1] Suidas, v° Διὸς κώδιον. Hesychius, *s. h. v.*

[2] *Schol. ad Apoll. Rhod.*, IV, 156 ; cf. Theophr. *Hist. plant.*, IX, 12.

[3] Voy. Platon. *Cratyl.*, § 47, p. 245, edit. Bekker. Clem. Alex. *Strom.*, V, p. 582 ; VII, p. 714. *Schol. ad Aristoph. Plut.*, 846 ; *Pac.*, 373. Arrian. *in Epict.*, III, 21.

[4] Platon. *Cratyl.*, § 47, p. 245, edit. Bekker.

[5] Id., *ibid.*

dieux[1]. De là un bon mot de Diogène : Le cynique voyant quelqu'un qui se faisait purifier par l'aspersion religieuse, lui dit : « Pauvre malheureux, ne vois-tu pas que, puisque ces aspersions ne peuvent réparer les fautes que tu fais contre la grammaire, elles ne sauraient réparer davantage celles que tu as commises dans ta vie[2] ! »

L'eau lustrale[3] contenue dans des vases placés à l'entrée des temples, ainsi qu'il a été dit plus haut, servait aux prêtres pour purifier les profanes[4], ou aux fidèles pour s'asperger eux-mêmes[5]. Un tison pris sur l'autel et plongé dans l'eau sainte donnait plus de vertu à la purification. D'ordinaire, avant d'entrer dans le temple, on se lavait les mains et quelquefois aussi les pieds[6]. Voulait-on soumettre la multitude à une purification générale, à une lustration[7], on portait au lieu où elle était rassemblée l'eau dont on devait faire usage.

[1] Platon. *Respubl.*, lib. II, §§ 8 et 9, p. 352 sq., edit. Bekker. L'un des interlocuteurs dit à Socrate : « Tout coupable que je suis, en adressant des supplications aux dieux, je les gagne et j'échappe au châtiment. »

[2] Diog. Laert. lib. VI, *Vit. Diogen.*, p. 391.

[3] « Nous-même, dit Hippocrate en parlant des Grecs ses compatriotes, nous traçons autour des temples et des téménos des limites que personne ne doit franchir s'il n'est en état de pureté ; et les franchissant, nous faisons des ablutions, non pas comme recevant quelque souillure, mais comme nous purifiant de toute tache, si nous en apportons quelques-unes. » (*De morbo sacro*, § 1.) Théophraste (*Char.*, 16) nous représente le superstitieux les mains tout aspergées d'eau lustrale.

[4] Περιαγνίζειν ἐκ περιῤῥαντηρίου ou ἐξ ἱερᾶς χέρνιβος σὺν δαλῷ. (Lysias, *adv. Andoc.*, p. 108. Euripid. *Herc. fur.*, v. 930. Plin. *Hist. nat.*, XV, 30.)

[5] Euripid. *Herc. fur.*, v. 928. Athen., IX, p. 409.

[6] Homer. *Iliad.*, VI, 266 ; *Odyss.*, IV, 759.

[7] Virgil. *Æn.*, VI, 226.

L'emploi des purifications s'étendit peu à peu et s'introduisit dans un grand nombre de solennités[1]. C'était par des sacrifices expiatoires (ἱλασμός)[2] que s'ouvraient certaines assemblées publiques. A Athènes, lorsque les proèdres avaient ouvert l'assemblée, le péristiarque offrait un sacrifice de cochons de lait, au nom et pour le salut du peuple; il aspergeait les siéges avec ce sang, après quoi les victimes étaient jetées à la mer. Le héraut prenait ensuite la place du péristiarque et continuait la lustration, en brûlant de l'encens[3]; car les fumigations (περιθειώσεις)[4] constituaient un troisième moyen de purification[5]. Elles se faisaient d'ordinaire avec l'encens et le soufre (θεῖον)[6]. On se servait aussi de branches de laurier, d'olivier, de chêne, de myrte, de romarin, de genévrier, et en général de rameaux odoriférants[7]. Faute d'eau, on recourait, comme le font les musulmans dans le désert, au sable dont on se frottait le corps. On attribuait également une vertu purificatoire au sel[8], qui était chez les Hébreux un symbole d'incorruptibilité.

[1] Homer. *Odyss.*, VII, 362. Athen., XV, p. 681. Pausan., V, c. 16, § 5.

[2] Voy., sur les sacrifices expiatoires, De Witte dans les *Annales de l'Instit. archéol. de Rome*, t. XIX, p. 426 et suiv. Lassaulx, *Die Sühnopfer der Griechen und Römer* (Würtzbourg, 1841).

[3] Voy. Schœmann, *De comitiis Athen.*, I, c. 8. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 186.

[4] Platon. *Cratyl.*, § 47, p. 245, edit. Bekker.

[5] Hindorf, *ad Platon. Cratyl.*, p. 405.

[6] Homer. *Odyss.*, XXII, 481. Plin. *Hist. nat.*, XXXV, 50.

[7] Toutes ces plantes odoriférantes étaient comprises chez les Romains sous le nom générique de *Verbena*. (Voy. Servius, *ad Æn.*, XII, 120. Cf. *Schol. ad Apoll. Rhod.*, IV, 156.)

[8] Maii *Diss. de usu salis symbol. in rebus sacris* (Giessen, 1692, in-4°). Eustath., *ad Iliad.*, I, 313, 448.

Tous les lieux réputés impurs étaient soumis à une purification générale qui devait en faire disparaître la souillure. Aussi purifiait-on parfois un ville tout entière, comme le mentionne pour la première fois Hipponax [1], ou un camp, et par suite l'armée qui s'y trouvait établie [2]. Les cadavres étaient tenus pour impurs [3]; ceux même que, par erreur, on avait crus morts et dont on avait célébré les funérailles, étaient frappés d'interdiction tant qu'ils n'avaient point été purifiés [4]. On purifiait par des lustrations les localités où avaient existé des tombeaux [5], celles qui avaient été souillées par un meurtre ou par un suicide [6]. Tout acte réputé impur, tel que l'attouchement d'un cadavre [7], un commerce illégitime, et même, pour celui qui devait s'acquitter des fonc-

[1] C'est ce que l'on appelait, en grec, καθαίρειν ou ἁγνεύειν τὴν πόλιν (Voy. Hipponax, *Fragm.*, 60, edit. Bergk. Diog. Laert., I, p. 110.)

[2] On jetait à cet effet, aux deux extrémités du camp, les entrailles d'une chienne éventrée, et l'on faisait passer les troupes entre ces deux points. (Quint. Curt., X, c. 25, § 9.)

[3] Les cadavres ne pouvaient rester déposés dans les environs des temples; on devait les enlever de tous les points où le temple pouvait être aperçu : c'est ce que nous montre la conduite de Pisistrate à Délos. (Herod., I, 64.)

[4] L'histoire d'Aristénus nous fait voir que personne ne voulait avoir de communication avec ces revenants, et que l'entrée des temples leur était interdite. (Plutarch. *Quæst. rom.*, § 5.)

[5] Thucyd., I, 8; III, 104. Théophraste (*Char.*, 16) nous dépeint le superstitieux comme n'approchant jamais d'un tombeau, n'assistant jamais à des funérailles.

[6] Voy. à ce sujet un mot de Diogène déjà rapporté plus haut. (Ap. Diog. Laert., VI, p. 403.)

[7] Hom. *Odyss.*, X, 481, sq. Euripid. *Iphig. Taur.*, 380. Pollux, VIII, 7, 65, sq. Suidas, v° Καταλούειν. Virg. *Æneid.*, VI, 229. Casaubon., *ad Theophrast. superstit.*, p. 339. Küster, *ad Aristoph. Eccles.*, 1025.

tions sacrées, l'acte conjugal [1], entraînait la purification. On devait aussi se purifier quand on était entré dans une maison mortuaire, et dans ce but on plaçait à la porte de cette maison un vase rempli d'eau (ἀρδάνιον [2]).

L'ablution que l'on imposait avant l'acquittement d'un vœu ou d'un sacrifice était une véritable purification [3].

J'ai dit qu'on immolait un porc pour se purifier des accès de la frénésie. Tout ce qui se rattachait en effet au trouble de l'esprit était soumis à l'observation de ce rite solennel. On se purifiait pour combattre les fureurs de l'amour, parce que l'on se supposait alors en butte à la colère d'Éros [4]. S'imaginait-on être poursuivi par des spectres, par des démons que l'on croyait envoyés par les morts [5], par les divinités infernales, et en particulier par Hécate et les Euménides [6], on recourait encore à la purification. Dans ce cas, la cérémonie se faisait en général avec du sang [7]; le malade qui se croyait atteint par un châtiment céleste [8] devait avoir

[1] Demosth., *adv. Neær.*, § 78, p. 1371.

[2] Pollux, VIII, 7.

[3] Voy. Sophocl. *Œdip. Col.*, 460. Euripid. *Ion.*, 94, sq.; *Alcest.*, 157. Justin. Martyr. *Apol.*, II, p. 94. sq. Macrob. *Saturn.*, I, 3. Pers. *Satir.*, II, 15, sq.

[4] Xenophon. Ephes., I, 5. Cf. Wernsdorf, *ad Himer.*, XXIII, p. 789.

[5] On appelait proprement μίασμα, l'obsession qu'exerçaient sur une personne les esprits des morts (Æschyl. *Choephor.*, 284; Platon. *Phædr.*, 244 E). Cette croyance au μίασμα explique pourquoi les prêtres purificateurs de Phigalie, en Arcadie, étaient en même temps psychagogues. (Voy. Pausan., III, c. 17, § 8.)

[6] Voy. Æschyl. *Eumenid.*, 309, 311, sq. Theophr. *Charact.*, 16.

[7] Καθαίρουσι γὰρ τοὺς ἐχομένους τῇ νούσῳ αἵματί τε καὶ ἄλλοισι τοιούτοισι ὥσπερ μίασμά τι ἔχοντας ἢ ἀλάστορας ἢ πεφαρμακευμένους ὑπὸ ἀνθρώπων, κ. τ. λ. (Hippocrat., *De morb. sacr.*, § 1).

[8] Cette opinion qui faisait substituer au traitement de l'épilepsie, et en

soin d'enfouir dans la terre, de précipiter dans les flots ou de jeter au loin dans les montagnes les objets qui avaient servi à la purification [1]. Comme les songes étaient supposés envoyés par les dieux, lorsqu'on en avait eu d'effrayants, on avait soin de se faire purifier [2]. De là la liaison des purifications avec le culte d'Hécate [3], la déesse des nuits.

Enfin tel était l'effet impur du meurtre, que lors même qu'il avait été involontairement commis, on devait avoir recours aux rites purificatoires [4]. Cet usage ne semble pas, il est vrai, remonter à une époque bien ancienne, quoiqu'on le trouve déjà répandu au temps d'Hérodote [5], et qu'il soit consacré par les lois de Dracon; car, à l'âge homérique, il n'est question que d'arrangements avec la famille de la victime, ou de fuite pour en éviter le ressentiment. Le meurtre était le principal des crimes désignés sous le nom générique d'ἄγος, c'est-à-dire d'entre ceux qui nécessitaient l'expiation [6]. Celui qu'un meurtre avait souillé était réprouvé sous le nom de παλαμναῖος,

général à celui des maladies nerveuses ou mentales, l'emploi des purifications, a été combattue avec force par Hippocrate (*De morb. sacr.*, § 1).

[1] Hippocrat., *loc. cit.*

[2] C'est ainsi qu'Hipparque, fils de Pisistrate, ayant été agité par une vision, en fit part aux interprètes des songes qui accomplirent des expiations pour en détourner l'effet. (Herodot. VI, 56. Cf. Theophr. *Char.*, 16.)

[3] *Purgamenta in triviis*, τὰ ἐν τοῖς τριόδοις καθάρματα (Pollux, V, p. 136), qui étaient appelés ἑκαταῖα (*Etymolog. magn.*, v° Ὀξυθύμια, p. 626). (Harpocr. s. h. v. Bekker, *Anecd.*, I, 288.)

[4] Antiphon. *Accus. cæd.*, p. 116, 10. Cf. Spanheim, *ad Callimach. Hymn. in Cerer.*, v. 118. Valckenaër, *ad Euripid. Hippolyt.*, v. 946. Voy. aussi l'histoire de Pausanias, général spartiate, qui avait tué une jeune fille à Byzance (Pausan., III, c. 17, § 7).

[5] Herodot., I, 35. Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, 959, sq. O. Müller, *Dorier*, I, 334, sq., et *Prolegomen. zu ein. wiss. Myth.*, p. 304.

[6] Pollux, XXXII, lib. I, c. 1 : Ἄγος ἀποπέμψασθαι.

épithète qu'on donnait également à Zeus, quand on le considérait comme le vengeur du sang répandu [1].

Dans les contagions, les purifications étaient encore usitées, et Épiménide en avait introduit l'usage à Athènes; car les habitants de cette ville ayant été affligés par la peste, sur la réponse de l'oracle, qu'il fallait purifier la ville, ils envoyèrent en Crète Nicias, fils de Nicérate, pour aller chercher ce sage. Épiménide, s'étant rendu aux vœux des Athéniens, choisit un certain nombre de brebis blanches et noires qu'il mena jusqu'au lieu de l'Aréopage, d'où il les laissa ensuite aller au hasard, en ordonnant à ceux qui les suivaient de les sacrifier aux divinités des lieux où elles s'arrêteraient [2].

Comme il est probable que la Crète avait reçu de l'Orient l'usage des purifications et celui des cérémonies propitiatoires qui s'y rattachait [3], et qu'Épiménide en apporta la pratique de cette île à Athènes [4], il est naturel d'aller chercher en Asie l'origine de la liturgie qu'on y observait lors de leur célébration. Je parle de la forme des rites et non des purifications en général, qui remontent au berceau même de la religion hellénique; ces cérémonies se liaient en effet au culte de différentes divinités. Outre Apollon, qui était, ainsi qu'on l'a vu, le grand dieu purificateur, plusieurs autres divinités avaient le don de purification, et Zeus en particulier. Il était invoqué sous les épithètes de *Meilichios* (Μειλίχιος), *Palamnæos* (Παλαμναῖος), de

[1] Æschyl. *Eumenid.*, 435-41. Apollon. Rhod., IV, 685-717. Herodot., I, 35-45.

[2] Diog. Laert. lib. I, *Vit. Epimen.*, § 3, p. 78.

[3] Voy. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 639, sq., et Böttiger, *Ideen zur Kunst-Mythol.*, vol. I, p. 123.

[4] Voy. Plutarch. *Solon.*, § 12, p. 236, edit. Reiske.

Catharsios (Καθάρσιος), de *Phyxios* (Φύξιος), comme présidant à la purification et à l'expiation des crimes [1].

L'emploi des purifications se liait à l'exercice de la magie comme à celui de la médecine [2]. Il accompagnait surtout les sacrifices *averrunciens* [3], les exorcismes destinés à conjurer les divinités infernales qui troublaient les humains et poursuivaient les mortels en proie aux remords [4].

La purification lavait l'espèce d'excommunication dont était frappé le meurtrier [5], l'imprécation (ἀρά [6]) qui était lancée contre lui. Cet usage des imprécations constituait un véritable rite, un anathème religieux. Des imprécations étaient prononcées à l'avance contre certains délits, cer-

[1] Ces divinités portaient les noms de Θεοὶ τροπαῖοι, λύσιοι, καθάρσιοι, ἀγνῖται, φύξιοι, ἀποπομπαῖοι. (Pollux, I, 24. Bekker, *Anecd.*, I, 433.)

[2] Voy., sur l'emploi des expiations magiques, l'article LUSTRATIO de l'*Encyclopédie* de Pauly, p. 1242. On considérait comme à peu près synonymes les expressions ἀπομάκται, φαρμακομάντεις, ἰατρομάντεις, et pour les femmes, καθάρτριαι, περιμάκτριαι, ἐγκολικίστριαι. « *Piatrix sacerdos dicebatur quæ expiare erat solita, quam quidam simulatricem* (al. *simpulatricem*), *alii sagam, alii expiatricem vocant.* » (Festus, *De sign. verb.*, v° PIATRIX, p. 198, edit. Lindemann.) Cette liaison des purifications et de la médecine tient aussi à l'idée fort répandue en Orient, que la maladie est envoyée en punition d'un crime ou d'une faute, et que dès lors il était nécessaire de se purifier de la souillure qu'il vous avait fait contracter, pour obtenir la guérison. (Cf. Hippocrat. *Ep. ad Philop.*, p. 909. Macrob. *Saturn.*, I, 20. Platon. *Cratyl.*, p. 405 A, et *Resp.*, II, p. 364 B.)

[3] Ἱερουργίαι ἀποτροπαῖοι, comme disaient les Grecs (Plutarch. *Quæst. græc.*, § 3, p. 197, edit. Wyttenb.). Ce sont ces sacrifices que les Latins appelaient *averrunci*, c'est-à-dire, *qui détournent.*

[4] L'action d'exorciser s'exprimait en grec par le verbe ἐπᾴδειν. On exorcisait les malades et les fous, comme on le faisait encore au moyen âge, afin de conjurer les mauvais esprits qui leur envoyaient des visions et leur troublaient le cerveau. (Voy. Platon. *Phædon*, § 60, p. 228, edit. Bekker.)

[5] Celui qui avait encouru cette excommunication recevait le nom d'ἐναγής. C'est d'une excommunication de ce genre qu'étaient frappés ceux qui violaient le droit d'asile. (Cf. Plutarch. *Solon.*, § 12, p. 335, edit. Reiske.)

[6] Voy. Böttiger, *Ideen zur Kunst-Mythol.*, vol. I, p. 127.

tains crimes qui portaient atteinte à la religion[1]. Lorsque la haine des Athéniens se tourna contre le roi de Macédoine Philippe, les prêtres décidèrent qu'à chaque prière pour le peuple, pour ses alliés, pour la prospérité de ses armées et de ses flottes, on joindrait autant d'inprécations contre Philippe, ses enfants, son royaume, ses forces de terre ou de mer, contre toute la race et le nom de Macédoniens[2].

On prêtait une telle vertu aux paroles imprécatoires, que l'on s'imaginait vouer au malheur ceux contre lesquels elles étaient prononcées, et si quelqu'un avait eu à se plaindre d'une personne, il faisait inscrire dans son tombeau une formule d'imprécation où il appelait sur elle la vengeance des dieux infernaux[3]. Quelqu'un, pendant un sacrifice, faisait-il entendre des paroles funestes, des malédictions, les assistants en étaient profondément troublés, et ceux qui offraient le sacrifice s'imaginaient qu'un malheur devait tomber sur leur tête[4].

Les funérailles constituaient chez les anciens une véritable cérémonie religieuse ou tout au moins une cérémonie liée si intimement à des sacrifices et à des prières, que l'on ne saurait séparer l'exposé des unes de la description des autres. On a déjà vu au chapitre IV ce qu'étaient les funérailles à l'époque homérique. Depuis, cette solennité, tout en conservant les particularités qui la distinguaient dans les premiers âges, prit, avec l'extension du culte et le progrès du luxe et du faste, un caractère

[1] Par exemple, contre ceux qui transgresseraient les ordres des Amphictyons et laboureraient le terrain sacré. (*Æschin.*, *adv. Ctes.*, § 110, p. 69.)

[2] Tit.-Liv., XXXI, 44.

[3] Voy. l'inscription découverte à Athènes, expliquée par Visconti, *Opere varie*, t. III, p. 257, sq., edit. Labus.

[4] Voy. Platon. *Leg.*, VII, § 9, p. 289, edit. Bekker.

moins simple qui variait du reste suivant les localités. Les funérailles devinrent l'occasion de véritables fêtes dont il sera question au chapitre suivant; et il devait en être ainsi, puisque, d'après les idées qui régnaient en Grèce, la sépulture était le plus grand bienfait qu'on pût accorder à un mort. La privation de sépulture était pour l'ombre du défunt une véritable calamité, car, d'après une croyance qui remontait à l'époque homérique, l'ombre ne pouvait pénétrer dans l'Hadès, tant que le cadavre n'avait pas reçu les derniers honneurs [1]. Ainsi nous voyons, dans l'Odyssée [2], l'ombre d'Elpenor errer inquiète et malheureuse, et se présenter à Ulysse, parce que nul n'avait donné la sépulture au cadavre de ce héros. La crainte de ne point rencontrer après sa mort quelqu'un qui s'acquittât envers lui du devoir funèbre, préoccupait le Grec toute sa vie. Platon n'estime avoir été parfaitement heureux le mortel, même favorisé en toute autre chose, que lorsqu'il aura obtenu la sépulture [3]. C'était surtout dans les moments de danger que le Grec était agité par la crainte de voir son corps abandonné et privé des honneurs funèbres. Dans l'Odyssée, Ulysse, sur le point de voir son radeau détruit par la colère de Poséidon, regrette de n'avoir pas reçu la mort devant Troie, car là au moins il aurait trouvé la sépulture; et ailleurs le poëte place le même vœu dans la bouche de son fils Télémaque. Ce devoir était si sacré, qu'on ne refusait pas même la sépulture à son ennemi; et l'opinion publique flétrissait celui dont la haine ou le ressentiment avait été jusqu'à dénier

[1] *Iliad.*, XXIII, 41-44.
[2] *Odyss.*, XI, 51, sq.
[3] Plat. *Hipp. maj.*, 26, p. 291 D: Ὑπὸ τῶν ἑαυτοῦ ἐκγόνων καλῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς ταφῆναι.

des crimes qui portaient atteinte à la religion[1].
haine des Athéniens se tourna contre le roi de
Philippe, les prêtres décidèrent qu'à chaque
le peuple, pour ses alliés, pour la prospé
armées et de ses flottes, on joindrait autan
tions contre Philippe, ses enfants, son ro
forces de terre ou de mer, contre toute la ra
de Macédoniens[2].

On prêtait une telle vertu aux paroles i
que l'on s'imaginait vouer au malheur ceu
quels elles étaient prononcées, et si quelq
se plaindre d'une personne, il faisait ins
tombeau une formule d'imprécation où il a
la vengeance des dieux infernaux[3]. Quel
un sacrifice, faisait-il entendre des parol
malédictions, les assistants en étaient
troublés, et ceux qui offraient le sacrific
qu'un malheur devait tomber sur leur tê

Les funérailles constituaient chez les a
solennité religieuse ou tout au r
... liée si intimement à des sacrifices
que l'on ne saurait séparer l'exposé des
culte des autres. On a déjà vu au
qu'étaient les funérailles à l'époque ho
cette solennité, tout en conservant les p
distinguaient dans les premiers âges, pr
du culte et le progrès du luxe et du

1 Par exemple, contre ceux qui transgresseraie
... qui laboureraient le terrain sacré. (Æschin.
2 Tit.-Liv., XXXI, 44.
3 Voy. l'inscription découverte à Athènes
Opere varie, t. III, p. 257, sq., edit. Labus.
4 Voy. Platon. Leg., VII, § 9, p. 289, edit

[illegible]

[illegible] la mort devant [illegible] trouvé la sépulture [illegible] Télémaque. Ce [illegible] dans la bouche [illegible] même la sépulture était si sacré, qu'on [illegible] refusait celui [illegible] à son ennemi : et [illegible] jusqu'à demier [illegible] la haine ou le ressentiment [illegible]

[1] *Iliad.*, XXIII, [illegible].
[2] *Odyss.*, XI, 51, sq.
[3] Plat. Hipp. maj., 26, p. 24 [illegible]

de monnaie tenait au désir que l'on avait de ne point retarder le moment où son ombre serait accueillie dans les champs Élysées [1]. Plus tard, lorsque les monnaies de la Perse eurent cours dans la Grèce et que leur emploi se fut substitué à celui de l'obole, le nom de δανάκη fut appliqué à ces monnaies destinées à Charon [2]. Cet usage, qui implique de bien grossières idées sur l'autre vie, se répandit dans toutes les contrées qui adoptèrent les croyances religieuses de la Grèce. On a retrouvé, dans plusieurs localités, placée entre les dents des squelettes déterrés de tombeaux antiques, cette pièce de monnaie que sans doute Charon avait oublié de recevoir [3].

On déposait aussi parfois entre les mains du mort un gâteau de miel destiné à être jeté à Cerbère pour apaiser sa voracité [4].

Après avoir été ainsi muni du prix nécessaire pour assurer son passage dans les enfers, le mort était lavé et enduit de parfums précieux, employés dans le but de

villa Albani nous représente la scène de l'obole mise dans la bouche du mort. (Voy. Gerhard, *Antik. Bildwerke*, Taf. 109. Panofka, *Gemmen mit Inschriften in den kœnigl. Museen zu Berlin, Haag, Kopenhagen*, etc., dans les *Mémoires de l'Acad. de Berlin*, année 1851, pl. III, fig. 31.)

[1] Voy. ce que dit Micyllos dans Lucien, *Catapl.*, § 18.

[2] Δανάκη, νομισμάτιόν τι βαρβαρικὸν (περσικὸν) δυνάμενον πλέον ὀβολοῦ ὀλίγῳ τινί· ἐλέγετο δὲ καὶ ὁ τοῖς νεκροῖς διδόμενος ὀβολός. (Hesych., v° Δανάκη.) Cf. Suidas, *Etym. magn.*, s. h. v.

[3] Ainsi à Samé, dans l'île de Céphalonie, on a découvert de pareilles pièces de monnaie dans les tombeaux antiques. (Stackelberg, *Die Græber der Hellenen*, Taf. IV, p. 42.)

[4] Ἡ μελιτοῦττα ἐδίδοτο τοῖς νεκροῖς ὡς εἰς τὸν Κέρβερον καὶ ὀβολὸς τῷ πορθμεῖ, στέφανος ὡς τὸν βίον διηγωνισμένοις. (*Schol. ad Aristoph. Lysist.*, 599.) Cf. Suidas, v° Μελιτοῦττα. C'est ce qui a fourni à Virgile l'idée du *Melle soporatam et medicatis frugibus offam* (*Æneid.*, VI, 420).

combattre la putréfaction et de corriger l'odeur qu'exhale le cadavre [1]. On plaçait ensuite sur sa tête une couronne de fleurs de la saison [2]; et après l'avoir revêtu de ses plus beaux vêtements, on l'exposait sur un lit à la vue de tous [3]. Cette exposition avait pour objet de rendre visible la cause de la mort; et si un empoisonnement ou un meurtre avait été commis, d'en rendre apparents les indices; elle prévenait en même temps l'enterrement précipité de personnes dont la mort n'eût été qu'apparente [4]. Les soins de cette exposition appartenaient aux proches du défunt, surtout aux femmes [5]. Plus tard on eut recours à des mercenaires [6]; car il se forma de bonne heure, chez les Grecs, une classe de gens faisant métier de tout ce qui se rattachait aux funérailles [7].

Chez certains peuples de la Grèce, les vêtements dont on habillait le mort devaient être de couleur blanche [8] : c'est ce qui avait lieu notamment chez les Messéniens [9]. Chez d'autres, au contraire, on préférait la couleur noire

[1] C'était habituellement des femmes qui se chargeaient de ce soin. (Cf. Isæus, *De Philoct. her.*, p. 143; *De Ciron. her.*, p. 209. Euripid. *Phœn.*, 1667.)

[2] Voy. Lucian. *De luctu*, § 11. Cf. Franz, *Elementa epigraphices græcæ*, p. 331, et Curtius, *Inscript.*, dans le *Rheinisches Museum für Philologie*, année 1843, p. 104 (nouv. série, 2e année), et Becker, *Charicles*, t. II, p. 172.

[3] Lucian., *ibid.* C'est ce qu'on désignait en grec par le verbe περιστέλλειν. Voy. Cuper, *Observat.*, II, 9. Valckenaër, *ad Herodot.*, VI, 30.

[4] Plat. *Leg.*, XII, p. 959. Pollux, VIII, 65.

[5] Voy. Euripid. *Phœn.*, 1667. Isæus, *De Ciron. hered.*, p. 71. Steph., § 22, edit. Bekker.

[6] Νεκροθάπται. (Ulp., *De institut. act.*, I, 5.)

[7] Ἐνταφιεπῶλαι. (Senec., *De benef.*, VI, 38.)

[8] Artemid. *Oneirocrit.*, II, 3. Cf. la discussion à ce sujet dans Becker, *Charicles*, t. II, p. 172.

[9] Pausan., IV, c. 13, § 1.

comme plus appropriée à la tristesse de la cérémonie[1].

Non-seulement le mort était couronné de fleurs, mais son corps était encore décoré de guirlandes et de bandelettes[2]; sans doute parmi les fleurs qui composaient ces guirlandes figurait l'ache (σέλινον), plante essentiellement funéraire dont on ornait les tombeaux[3].

L'exposition (πρόθεσις) avait lieu sur un lit élevé, le second jour après la mort[4], et à Athènes, conformément à la loi de Solon, dans la maison mortuaire[5]. Le défunt avait le visage tourné vers la porte, qui restait ouverte[6]. Près du lit funèbre (κλίνη), on plaçait des vases de terre peints (λήκυθοι)[7] vraisemblablement remplis d'huile[8]. Devant la porte se trouvait le vase d'argile plein de l'eau

[1] *Schol. ad Lucian. Philops.*, 32. Ce fait ressort clairement du témoignage du scholiaste d'Aristophane (*ad Ran.*, 1336), qui explique μελανονεκυείμονα par μέλανα καὶ νεκρικὰ ἱμάτια.

[2] Aristoph. *Eccl.*, 1032. *Schol. ad Euripid. Phœn.*, 1626.

[3] Voy. Plutarch. *Timol.*, § 26.

[4] Antiph. *Sup. Chor.*, p. 145, § 35. *Schol. ad Aristoph. Lysistr.*, 611.

[5] Demosth., *adv. Macart.*, p. 1071.

[6] Eustath., *ad Iliad.*, XIX, 212. Cf. Serv., *ad Virgil. Æn.*, XII, 345.

[7] Ces vases peints (λήκυθοι), dont l'exécution constituait une industrie (ὃς τοῖς νεκροῖσι ζωγράφει τὰς ληκύθους, Aristoph. *Eccles.*, 996), étaient probablement ceux qu'en diverses contrées helléniques et dans celles qui avaient reçu leurs arts de la Grèce, on enterrait avec les morts. On a trouvé en effet, non-seulement des vases peints en Italie, à Canino, à Nola, à Vulci, à Canosa, à Ruvo, contrée où cet usage s'était fort répandu, mais encore à Athènes, à Corinthe, à Théra, à Mélos, en Sicile, à Agrigente, à Géla et dans les colonies grecques du Pont-Euxin et de la Cyrénaïque (voy. Ch. Lenormant, *Introduction à l'étude des monuments céramographiques*, p. XIX). Toutefois, en Attique, les vases que l'on a découverts dans les tombeaux, notamment dans ceux du Pirée, sont presque toujours de simples ἀλάβαστοι sans peintures, ou des boîtes à parfums, d'albâtre (voy. Ross, *Archäologische Aufsätze*, S. I, p. 25).

[8] Aristoph. *Eccles.*, 538, 996, 1032.

(ἀρδάνιον, ἀρδανία, ἀρδάλιον) dont s'aspergéaient ceux qui sortaient; car, ainsi que je l'ai déjà dit plus haut, la maison d'un mort passait pour impure [1].

Le défunt une fois exposé, les parents et les amis se rassemblaient à l'entour pour faire entendre la plainte funèbre. Les plus proches commençaient par adresser au mort des paroles que la douleur leur inspirait. Parfois un θρηνῳδός payé entonnait la plainte, et l'assemblée faisait chœur [2]. C'était là un usage que les Grecs pouvaient bien tenir de leurs ancêtres les Asiatiques, car on le retrouve dans l'antiquité indienne. Le Râmâyana nous montre des poëtes, des chanteurs célébrant dans les funérailles les louanges du défunt, et des femmes choisies tout exprès se lamentant, les cheveux épars, sur la perte qu'on venait de faire [3]. Quoique Solon eût interdit l'exagération de ces manifestations publiques de regret, il ressort du témoignage de Lucien [4] qu'on n'en continua pas moins aux funérailles de se livrer à un bruyant désespoir. On se frappait la poitrine, on s'arrachait les cheveux et l'on se déchirait le visage; on se roulait à terre. Solon ne fut pas le seul qui chercha à mettre un terme à ces démonstrations indécentes de douleur. Charondas les avait aussi interdites [5]. Mais sa défense fut, comme celle du législateur athénien, promptement éludée. Solon voulut aussi borner l'affluence qui se portait aux expositions mortuaires. Il établit qu'entre les plus proches parents (ἀνεψιάδαι), les femmes de plus de

[1] Aristoph., *loc. cit.*, 1033. Pollux, *loc. cit.* Hesych., v° Ἀρδαλία.
[2] Lucian., *De luctu*, §§ 12, 13, 20.
[3] *Râmâyana*, traduct. Gorresio, t. VII, p. 144.
[4] Lucian., *ibid.*
[5] Stob. *Eclog.*, XLIV, 40, p. 222, edit. Gaisford.

un peu de terre à un ennemi qui n'était plus [1]. Aussi n'était-ce que dans l'extrême acharnement du combat le plus sanglant que l'on se dispensait d'enterrer les cadavres : le refus de sépulture s'offrait comme la plus grande des hontes qu'on pût infliger à l'ennemi [2]. A Athènes, une loi ordonnait d'enterrer tout cadavre qn'on rencontrait sur son chemin ; on ne faisait à cet égard aucune différence entre l'étranger et le citoyen [3]. Voilà pourquoi Euripide appelle cette obligation νόμος Πανελλήνων [4]. Il n'y avait que l'être le plus infâme et le plus dégradé qui se dispensât d'un pareil devoir [5]. Quand les circonstances ou le temps ne permettaient pas de donner au cadavre la sépulture, on se bornait à jeter dessus un peu de sable ou de terre [6], ou on lui érigeait un cénotaphe [7].

L'obligation de donner la sépulture à autrui existant pour tout Grec, on comprend qu'elle fut surtout sacrée pour les enfants à l'égard de leurs parents, quand bien même l'indignité de ceux-ci dispensait leur progéniture de tout autre devoir envers eux. L'obligation de leur donner la sépulture n'en subsistait pas moins, ainsi le voulait la loi de Solon [8]. La privation de funérailles était donc le plus grand châtiment qui pût atteindre le coupable, car celui auquel elles étaient refusées (ὁσία ἀπόῤῥητος [9]) se trou-

[1] Isocrat. *Plat.*, p. 416, edit. Baiter.
[2] Voy. Eurip. *Suppl.*, v. 524, sq.
[3] Ælian. *Hist. var.*, V, 14.
[4] Eurip. *Suppl.*, 526.
[5] Cf. Demosth., *adv. Aristogit.*, I, p. 787.
[6] Ælian. *Hist. var.*, V, 14.
[7] Voy. ce qui est dit au chapitre VIII, p. 81.
[8] Cette loi, citée par Eschine (*adv. Timarch.*, p. 3, § 13), porte : Μὴ ἐπάναγκες εἶναι τῷ παιδὶ ἡβήσαντι τρέφειν τὸν πατέρα μήτε οἴκησιν παρέχειν, ὃς ἂν ἐκμισθωθῇ ἑταιρεῖν· ἀποθανόντα δὲ θαπτέτω καὶ τἄλλα ποιείτω τὰ νομιζόμενα.
[9] Ælian. *Hist. anim.*, V, 49.

vait par cela même condamné à un supplice éternel. Voilà pourquoi on ne privait de sépulture que les plus grands criminels, les meurtriers, les traîtres à la patrie, et en général ceux qui s'étaient rendus coupables envers la chose publique. En certaines villes, on jetait le cadavre des criminels dans un lieu séparé : à Sparte, dans la *Cœadas* [1] (Καιάδας) ; à Athènes, il y avait dans Mélite un lieu qui avait la même destination [2].

Nous ne connaissons d'une manière complète l'ensemble des usages observés dans les funérailles que par le traité de Lucien sur le deuil [3], qui date, il est vrai, d'une époque très postérieure à celle dont je traite dans cet ouvrage ; mais comme rien n'annonce que de grands changements se soient opérés dans cette cérémonie, depuis les temps les plus florissants de la Grèce, je puis, sans courir le risque de commettre de graves erreurs, puiser dans l'écrivain de Samosate les détails qui nous font défaut chez les auteurs plus anciens.

Sitôt que le mort avait rendu le dernier soupir, la première pensée était de placer dans sa bouche l'obole qu'il devait présenter à Charon, afin de payer son passage sur le fleuve des enfers (ναῦλον) [4]. Dans Aristophane on trouve plusieurs allusions à cet usage. Le nocher du Styx ne passe sur sa barque hommes ou dieux, que s'ils ont à la main le prix de sa peine [5]. Et l'empressement que l'on mettait à déposer dans la bouche du défunt cette pièce

[1] Thucyd., I, 134.

[2] Plutarch. *Themistocl.*, § 22.

[3] Voy. Lucian. *Opera*, t. VII, p. 195, sq., édit. Lehmann.

[4] Ἐπειδάν τις ἀποθάνῃ τῶν οἰκείων, πρῶτα μὲν φέροντες ὀβολὸν ἐς τὸ στόμα κατέθηκαν αὐτῷ, μισθὸν τῷ πορθμεῖ ναυτιλίας γενησόμενον. (Lucian., *De luctu*, V, 10. Cf. *Mort. dial.*, XI, 4, t. III, p. 379.)

[5] Aristoph. *Ranæ*, 140. Cf. *Schol. ad h. l.* Un sarcophage de la

plus proches, on y semait des grains de blé [1]. A Sparte, l'usage de brûler les cadavres était inconnu. Lycurgue avait voulu habituer les citoyens à la vue de la mort, et combattre la croyance superstitieuse qui attachait l'idée d'impureté aux cadavres [2]. En général, l'enterrement était plus usité que la combustion, car c'était un mode de funérailles moins dispendieux. A Salamine et à Athènes, les morts étaient enterrés le visage vers l'occident; à Mégare, au contraire, le visage tourné vers l'orient [3]. Lycurgue, qui, dans Sparte, s'était attaché à dépouiller la cérémonie des sépultures de toute la pompe qu'elle avait prise peu à peu à Athènes [4], voulut qu'on enveloppât simplement le mort d'un vêtement de pourpre, recouvert de feuilles d'olivier [5]. Mais chez les autres nations, et spécialement chez les Athéniens, on plaçait le corps dans un cercueil [6] qui était parfois de bois, mais plus souvent

prudence, dans un vase plein de miel (Apollod., III, 3; I, 2). C'est aussi à cet usage que fait allusion Lucrèce dans ce vers, lorsqu'il parle des funérailles :

« Aut in melle situm suffocari. »
(III, v. 903.)

On sait que Démocrite voulait que l'on conservât ainsi tous les morts. On retrouve, chez certains peuples de l'Inde, et notamment chez les Khassias, l'usage de conserver les corps dans du miel, jusqu'à l'époque où le combustible devient assez abondant pour qu'on puisse procéder au brûlement du corps. (Voy. J.-D. Hooker, *Himalayan Journals*, t. II, p. 276.)

[1] Cicer., *loc. cit.*

[2] Voy. Plutarch. *Lycurg.*, § 27, p. 222, edit. Reiske.

[3] Voy. Plutarch. *Solon.*, § 10, p. 332, edit. Reiske. Diog. Laert. I, *Vita Solon.*, § 2, p. 32.

[4] Voy., pour le luxe des sépultures à Athènes, Platon. *Minos*, p. 315, t. VI, 128, edit. Bekker. Cicer., *De legib.*, II, 25.

[5] Plutarch. *Lycurg.*, *loc. cit.*

[6] Ce cercueil était appelé [illegible], mais le plus ordinairement [illegible] (voy. Pherecr. ap. Pollux., X, 150). Les feuilles

d'argile [1]. Les Péoniens, au lieu d'enterrer les morts, les jetaient dans des étangs [2].

Si le mourant avait exprimé le désir d'être brûlé ou que telle fut l'intention de la famille [3], on plaçait le cadavre sur un bûcher, et une fois les chairs consumées, on recueillait les ossements [4], qui étaient déposés dans une urne d'argile, ou plus ordinairement d'airain [5]; cette urne était placée dans le tombeau. A Athènes, on ne pouvait brûler deux morts sur le même bûcher [6]. On enterrait d'ordinaire avec le mort différents objets, tels que des vases, des bijoux, des armes, jusqu'à des vêtements; le peuple s'imaginant que les morts avaient besoin de se couvrir dans les champs Élysées, croyance dont Lucien [7] se moque plaisamment. Dans Hérodote [8], nous voyons Mélisse, la femme

faites en Attique ont fait plus d'une fois retrouver les débris de ces cercueils, qui étaient ordinairement de bois.

[1] Thucydide (II, 340, nous parle de cercueils de bois de cyprès. Cf. Plin. *Hist. nat.*, XXXV, 46. Les fouilles que l'on a pratiquées dans ces derniers temps en Attique ont fait voir que les os des pauvres gens et des esclaves étaient placés dans des hydries ou des amphores de terre commune. (Ross, *Archäol. Aufsätze*, S. I, p. 24.)

[2] Voy. Diog. Laert. lib. IX, *Vit. Pyrrhon.*, p. 684.

[3] On voit, par la question que Criton fait à Socrate : θάπτωμεν δέ σε τίνα τρόπον (Platon. *Phœdon*, 64, p. 115 C), que l'on interrogeait à ce sujet le mourant; ce que montrent d'ailleurs les mots qui suivent : τὸ σῶμα ἢ καόμενον ἢ κατορυττόμενον.

[4] C'est ce que les Grecs appelaient ὀστολογεῖον. Les ossements carbonisés étaient alors placés dans un linge ou une pièce d'étoffe, quelquefois aussi recueillis dans un vase de terre garni d'un couvercle, et en certains cas, dans un cercueil de pierre ou de plomb (λάρναξ). (L. Ross, *loc. cit.*)

[5] Ὑδρία, κρωσσός.

[6] Thucyd., II, 52.

[7] Lucian., *De luctu*, § 14.

[8] Herodot., V, 92. Plutarch., *De vit. sec. Epicur. præcept.*, § 26, p. 508, edit. Wyttenbach.

de Périandre, lui apparaître après sa mort, et se plaindre de ce qu'elle a froid, parce que les vêtements qu'on avait enterrés avec elle ne pouvaient lui servir.

Immédiatement après la sépulture, le repas funèbre (περίδειπνον) avait lieu dans la maison du mort, ou tout au moins chez les plus proches parents[1]; les convives se regardaient dans ce repas comme les hôtes du défunt[2]. Il était d'usage que ceux qui portaient le deuil comme les plus proches, refusassent d'abord de prendre de la nourriture, et ne consentissent à le faire qu'après un jeûne de trois jours. C'est alors que commençaient les sacrifices en l'honneur du mort (ἐναγίσματα[3]). Le troisième jour après les funérailles, on lui offrait un premier repas; le neuvième, on célébrait les ἔννατα[4], festin plus considérable; enfin le deuil se terminait le trentième jour, du moins à Athènes[5]: on faisait alors un dernier sacrifice au tombeau (τριακάς, τριακάδες[6]).

A Argos, ceux qui avaient perdu un parent ou un allié offraient, immédiatement après avoir quitté le deuil[7], un sacrifice à Apollon, et trente jours après un à Hermès[8], en sa qualité de conducteur des âmes[9]. Ils allaient pré-

[1] Lucian., *De luctu*, § 24.

[2] Artemidor. *Oneirocr.*, V, 82.

[3] *Schol. ad Aristoph. Lysistr.*, 613. Ces sacrifices prenaient pour cette circonstance le nom de τρίτα.

[4] Isæus, *De Cir. her.*, p. 73, § 39. Cf. Plaut. *Aulul.*, II, 45; *Pseudol.*, III, 2, 4, sq.

[5] Voy. Becker, *Charikles*, t. II, p. 199.

[6] Harpocrat., vº Τριακάς.

[7] Le deuil se portait à Argos avec des robes blanches lavées dans de l'eau pure. (Socrat. ap. Plutarch. *Quæst. rom.*, § 27.)

[8] Plutarch. *Quæst. græc.*, § 24, p. 296, edit. Wyttenb.

[9] [illegible] (Plutarch., *loc. cit.*

senter au prêtre l'orge destinée au premier de ces sacrifices; le prêtre leur donnait ensuite une part de la victime, dont ils devaient cuire la chair à un feu allumé tout exprès; car celui qu'on avait auparavant chez soi était regardé comme impur, et devait être éteint. Cette chair ainsi cuite prenait le nom d'*encnisma* (ἔγκνισμα).

Le mort avait-il péri loin de sa patrie, on substituait à ses funérailles une conclamation dans laquelle on l'appelait, par trois fois [1], à habiter le cénotaphe qui lui avait été élevé.

Le deuil se portait à Athènes en noir, et en d'autres lieux en blanc, notamment à Argos, comme je l'ai déjà dit. Les femmes devaient, durant cette période de deuil, éviter toute recherche de parure, et en particulier ne point faire usage du fard [2]. A Sparte, la durée du deuil avait été fixée à onze jours; il se terminait par un sacrifice à Déméter [3]. A l'anniversaire de la mort, on se rendait au tombeau pour y faire des sacrifices [4]. C'étaient généralement les parents du défunt qui s'acquittaient de ce pieux devoir [5]. L'usage en devait remonter aux origines de la religion hellénique; c'était un reste du culte des *Pitris* [6]. Il semble même qu'en arrivant en Europe, les émigrés

[1] Pind. *Pyth.*, IV, 284. *Schol. ad h. l.* Virg. *Æn.*, III, 303, sq.

[2] Lysias, *Orat. 1*, *Eratosth. cæd.*, p. 15, edit. Reiske.

[3] Plutarch. *Lycurg.*, § 27. Pausan., IV, c. 14, § 3. Les lamentations à haute voix étaient interdites à Sparte.

[4] Platon. *Leg.*, IV, p. 117, § 8, edit. Bekker.

[5] Herodot., IV, 26.

[6] On peut voir dans l'hymne à *Mrityou*, dans la 7e section du *Rig-Véda*, que la formule: *Que la terre lui soit légère*, et autres semblables, étaient déjà usitées chez les Aryas. (Voy. trad. Langlois, t. IV, p. 162.)

asiatiques eussent apporté les formules que l'on prononçait au moment d'accomplir les obsèques.

Dans certains cas, les funérailles donnaient lieu à de véritables fêtes funèbres [1]. Cela avait été toujours la tendance, chez les Athéniens, de déployer un grand appareil de deuil dans cette cérémonie et d'y multiplier les sacrifices d'animaux [2]. Les fêtes avaient surtout lieu lors des funérailles de citoyens distingués. Alors on offrait des sacrifices solennels pour apaiser l'ombre du mort, et ces sacrifices et libations funèbres pouvaient être répétés dans plusieurs lieux [3]. On célébrait aussi, en certaines occasions, des jeux gymnastiques et équestres pour honorer le mort [4], et l'anniversaire de la mort de grands personnages était solennisé souvent par de pareils jeux [5]. Cette célébration de l'anniversaire de la mort donna naissance aux νεκύσια, qui étaient solennisés tantôt par un simple repas [6], tantôt par une fête privée ou publique [7]. Les parents et les amis allaient aussi faire au tombeau des libations que l'on répandait dans un trou pratiqué dans le sol [8]. On suspendait aux monuments funèbres des couronnes et des guirlandes, on les arrosait d'huile ; mais dans l'Attique on évitait d'y offrir des sacrifices sanglants [9].

[1] Ἐντάφια (Soph. *Electr.*, 329). L'expression argienne était : ἐγκνίσματα.

[2] Voy. Plutarch. *Solon.*, 12, 21. Cf. Demosth., *adv. Macart.*, § 62, p. 1071, edit. Vœmel, p. 560.

[3] Voy. Sophocl. *Antigon.*, 431. Euripid. *Electr.*, 398.

[4] Voy. Platon. *Menex.*, § 22, p. 181, edit. Bekker. Voyez ce qui est dit sur ces jeux au chapitre suivant.

[5] Voyez ce qui est dit d'Anaxagore dans Diog. Laert. lib. II, p. 97.

[6] Artemidor. *Oneirocr.*, IV, 83.

[7] Voy. Hesych., v° Γενέσια ; *Gramm.*, p. 231, edit. Bekker.

[8] Lucian. *Charon*, § 2. Euripid. *Electr.*, 896.

[9] Voy. Pindar. *Olymp.*, I, 140. Plutarch. *Aristid.*, § 21.

Enfin, dans certains cas, cette cérémonie en l'honneur des morts finissait par constituer un véritable culte, lorsque le défunt était regardé comme un héros, comme une sorte de demi-dieu, qu'il était assimilé aux héros éponymes et protecteurs de la cité [1].

A la mort d'Aratus, sur la réponse de l'oracle de Delphes, les Argiens et les Sicyoniens, vêtus de robes blanches, enlevèrent à Égium le corps du héros, et le portèrent en pompe à Sicyone, en dansant et en chantant en son honneur des hymnes religieux. Dès qu'ils furent arrivés au lieu qui avait été choisi pour sa sépulture, comme étant le plus élevé, ils l'y enterrèrent en lui rendant tous les honneurs qui appartenaient au fondateur et au sauveur de leur ville. Puis tous les ans, aux jours anniversaires de sa naissance et de la délivrance de la patrie, on allait lui offrir des sacrifices solennels [2].

Avant de terminer cet exposé des rites et des usages du culte, je dois signaler encore la cérémonie du serment, qui constituait un véritable rite.

Le serment avait chez les Grecs, plus que chez aucun autre peuple [3], un caractère religieux : son importance dépendait au reste des divinités à la sanction desquelles il était soumis et dont les noms étaient prononcés. Voilà pourquoi c'était le plus souvent par les divinités protectrices de la patrie que cet acte [4] s'ac-

[1] Nitzsch, *De apotheosis apud Græcos vulgatæ causis dissert.*, p. 9.

[2] Plutarch. *Aratus*, § 53, p. 595, 596, edit. Reiske.

[3] En effet, nous voyons chez les Grecs le serment régir en quelque sorte tout l'univers. Les dieux jurent dans Homère comme les héros et les simples mortels, et Zeus prend sa propre personne à témoin. (*Iliad.*, I, 524 ; II, 755 ; XV, 36. *Odyss.*, XIV, 119 ; XX, 230, etc. Cf. Hesiod. *Theog.*, 400, 784. Pind. *Olymp.*, VII, 65.)

[4] Les dieux par lesquels on jure sont en effet, le plus souvent, les divi-

complissait, surtout par les divinités les plus anciennes et les plus respectées. De là, comme à Athènes[1] dans les formules juratoires, l'invocation de divinités dont le culte fut plus tard oublié. Il y avait, en outre, des divinités spéciales du serment[2]. Un sacrifice suivait d'ordinaire les paroles sacramentelles[3]; puis après que la victime avait été immolée et les libations accomplies, on vouait à la malédiction des dieux celui qui aurait manqué à l'engagement ainsi contracté[4]. Cette malédiction, cette sorte d'anathème faisait ordinairement partie du serment lui-même. Dans le célèbre serment que devaient prononcer les Amphictyons existait une malédiction de ce genre : « Si quelqu'un, soit ville, soit simple » particulier, viole les engagements de ce serment, qu'on » maudisse cette personne, cette ville, cette nation, comme » exécrable et digne de toute la vengeance d'Apollon, » d'Artémis, de Latone et d'Athéné adorée dans le Pro- » naos. Que leurs terres ne produisent aucun fruit; que » leurs femmes n'accouchent point d'enfants qui ressem-

nités éponymes et protectrices de la ville. Dracon ordonne aux Athéniens de jurer par Zeus, Poséidon et Athéné (*Schol. Iliad.*, XV, 36). Les Lacédémoniens juraient surtout par les Dioscures (Xénophon. *Hellen*, IV, 10). D'autres fois, on prenait à témoin la divinité qui présidait à la classe d'actes à laquelle appartenait le fait sur lequel portait le serment. Ainsi, les amants juraient par Aphrodite (Platon. *Conviv.*, p. 380, 8); les guerriers juraient souvent par Arès, Ényo et Phobos (Æschyl. *Sept. Theb.*, 42, sq.).

[1] On jurait à Athènes par *Agraulos*, *Enyalios*, *Zeus*, *Thallo*, *Auxo*, *Hégémone*. (Lycurg. *adv. Leocrat.*, § 81.)

[2] Telles étaient *Alalcomenia*, *Thexinia*, *Aulis*, *Praxidis*. (Voy. Pausan., IX, c. 33, § 2, et Suidas, v° Πραξιδίκη.)

[3] Voy. Homer. *Iliad.*, XIX, 175, 257 ; VII, 411. Quelquefois, au lieu d'un sacrifice, c'était une simple libation. (Hom. *Odyss.*, XI, 331. Aristoph. *Acharn.*, 148 ; *Vesp.*, 1041.)

[4] Homer. *Iliad.*, III, 290, 291.

» blent à leurs pères, mais de monstres ; que dans leurs » troupeaux même aucune bête ne mette bas que des ani- » maux formés contre nature ; que de telles gens aient » toujours le dessous à la guerre, et dans leurs procès » particuliers et dans les délibérations publiques ; qu'ils » soient entièrement exterminés, eux, leurs maisons et leur » race ; qu'ils ne sacrifient jamais comme il faut à Apollon, » à Artémis, à Latone, à Athéné adorée dans le Pronaos, » et que jamais ces divinités n'aient pour agréables leurs » offrandes[1]. »

Afin de donner plus de sanction à ces malédictions qui accompagnaient le serment, on jurait dans l'Aréopage aussi par les Euménides, qui y avaient un autel, et dont le châtiment était plus redouté que celui de tous les autres dieux[2].

On jurait quelquefois dans les temples, surtout dans ceux qui avaient le privilége d'être le théâtre de cette cérémonie[3]. Celui qui jurait devait toucher l'autel du dieu par lui invoqué[4]. Le serment le plus solennel se faisait en invoquant tous les dieux[5], et en particulier Zeus

[1] Æschin., *adv. Ctesiph.*, § 110, p. 69.

[2] Dinarch., *adv. Demosth.*, p. 188, edit. Bekker.

[3] Ainsi, par exemple, à Syracuse, on jurait dans le temple de Déméter et de Proserpine (voy. Plutarch. *Dion.*, § 56, p. 344, édit. Reiske ; Corn. Nep. *Dion*, c. VIII, § 5) ; chez les Lacédémoniens, dans celui d'Athéné Chalciæcos (Plutarch. *Apophth. Lacon. Arch.*, 6, p. 871, édit. Wyttenb.) ; chez les Corinthiens, dans le sanctuaire de Palémon (Pausan., II, c. 2, § 1) ; à Phénée, en Arcadie, les serments étaient reçus dans un édifice spécial nommé le *Pétrome*, où l'on conservait les livres sacrés (Pausan., VIII, c. 5, § 1). Voy. l'article JUSJURANDUM de l'*Encyclopédie* de Pauly.

[4] Voy. Hansen, *De jurejurando*, ap. Græv. *Thes. antiq. rom.*, t. V, p. 806, sq.

[5] Demosth., *adv. Conon.*, § 55, p. 1260. Lysias, *adv. Agorat.*, p. 138, § 95 ; *De bon. Aristoph.*, p. 154, § 36.

Horcios (ὅρκιος), la divinité du serment par excellence[1]. C'était là le serment général des Grecs; mais, d'après ce que je viens de dire, chaque peuple, chaque ville avait de plus son serment particulier. Ce n'était pas seulement l'autel qui était touché dans le principe, mais la victime. Cette victime devait être entière, et en portant dessus les mains au moment où elle était coupée, on indiquait qu'en cas de violation du serment, on appelait sur soi un sort pareil à celui de l'animal[2]. On accomplissait aussi certains rites qui attiraient sur la tête de celui qui se serait parjuré un sort funeste: par exemple, on buvait d'une eau qui devenait pour celui qui manquait à sa foi un poison infaillible[3]. Les formalités du serment ont au reste beaucoup varié dans la Grèce, et il serait impossible ici

[1] Sophocl. *Philoctet.*, 1289, 1324; *Trach.*, 1190. Euripid. *Hippolyt.*, 1022; *Med.*, 171; *Rhesus*, 802. Aristoph. *Ran.*, 738, 1433; *Eccles.*, 79, 761, 1045, 1103; *Plut.*, 877. Ce Zeus était représenté tenant des deux mains la foudre, tout prêt à exterminer les parjures (Aristoph. *Nub.*, 397; Pausan., V, c. 24, § 2). Thémis ou Dicé était regardée comme l'assistante de Zeus Horcios. (Voy. Pindar. *Olymp.*, VIII, 21. Sophocl. *Œdip. Col.*, 1381. Euripid., *Med.*, 212. Platon. *Leg.*, IV, 354; XI, 276.)

[2] De là l'expression ὅρκια τέμνειν (voy., sur ces usages, Pind. *Olymp.*, VII, 65; Aristotel. *Polit.*, III, 9; *Schol. Aristoph. ad Lysistr.*, 202; Sophocl. *Ajax*, 1173). On précipitait souvent la victime dans la mer, afin que personne ne mangeât de sa chair et n'attirât ainsi sur lui une malédiction (voy. *Iliad.*, XIX, 250, sq.; Pausan., V, c. 24, § 2; Herodot., VI, 68; Æschyl *Sept. Theb.*, 42. sq.). Les Molosses étaient dans l'usage de couper en petits morceaux la victime, qui était un taureau; de répandre dessus du vin, et de demander que le parjure vît sa chair ainsi coupée et son sang ainsi répandu (voy. Zenob *Proverb.*, II, 83; Suidas, v° Βοῦς ὁ Μολοττῶν). Quelquefois les Grecs trempaient, en prononçant le serment, leurs mains dans le sang de la victime (voy. Æschyl. *Sept. Theb.*, 42, sq.).

[3] Voy., sur ces eaux juratoires (ὕδατα ὅρκια), K. Fr. Hermann, *Gottesurtheil bei Griechen und Römern*, ap. *Philolog.*, t. II, p. 395 et sv.

d'en présenter l'exposé complet[1]. Les cérémonies qu'ils consacraient ne se distinguaient pas d'ailleurs profondément de celles dont étaient accompagnés les sacrifices offerts aux dieux.

CHAPITRE X.

FÊTES ET POMPES DE LA RELIGION HELLÉNIQUE. — LES JEUX DANS LEUR RAPPORT AVEC LA RELIGION.

Le culte a revêtu dans la Grèce un haut degré de magnificence et d'éclat; il était tout empreint de ce sentiment esthétique dont étaient pénétrés ses habitants. Leur goût pour tout ce qui pouvait plaire aux yeux et faire ressortir la beauté humaine, a puissamment réagi sur la nature de leurs rites et de leurs cérémonies. Chez les Hellènes, la religion parlait plus aux sens qu'à l'âme; elle cherchait plutôt à exciter l'admiration par le faste et la majesté de ses pompes, qu'à provoquer ces pieuses émotions qui purifient l'âme, en y faisant pénétrer à la fois l'amour du bien et l'aspiration vers la divinité.

L'esprit hellénique réclamait quelque chose de plus que les sacrifices, les invocations, les rites particuliers que je viens d'exposer au chapitre précédent. Il fallait aux Grecs des scènes qui impressionnassent davantage leur imagination, et, pour honorer leurs dieux, ils devaient naturellement recourir à ces cérémonies grandioses, à ces solennités magnifiques, dont l'idée s'attachait intimement chez eux à celle d'honneur et de puissance. De

[1] Voy., pour de plus amples détails, le savant article JUSJURANDUM de M. Metzger, dans l'*Encyclopédie classique* de Pauly.

là des fêtes dans lesquelles tout ce qui était de nature à charmer les regards, à entraîner les imaginations, à faire naître l'enthousiasme, se trouvait comme réuni à l'entour de l'autel et du sacrifice.

Le culte perdit par conséquent peu à peu sa simplicité originelle, et les sacrifices finirent par être précédés de pompes plus ou moins magnifiques et suivis de manifestations d'allégresse, de festins, de divertissements et de jeux.

Les fêtes religieuses étaient de plus un moyen de sanctifier le repos. « Mais les dieux, touchés de compas» sion pour le genre humain, condamné par sa nature au » travail, nous ont ménagé, écrit Platon, des intervalles de » repos dans la succession régulière des fêtes instituées en » son honneur; ils ont voulu que les Muses, Apollon leur » chef, et Dionysos, les célébrassent de concert avec » nous [1]. »

La pompe ou panégyrie n'était, dans le principe, que le cortége des prêtres et des sacrificateurs, conduisant solennellement au temple ou à l'autel la victime qui devait être immolée. Cette pompe à laquelle se réduisit longtemps, en certaines localités, la fête de la divinité principale [2], se grossit peu à peu des personnes les plus honorables de la population, autorisées à y prendre part [3]. On admit bientôt les femmes à suivre le cortége avec les hommes [4]. Puis on ne se borna plus à conduire

[1] *Leg.*, II, § 1, p. 584, 505, edit. Bekker.

[2] Cette pompe (πομπή), ou panégyrie, est fréquemment mentionnée dans les inscriptions. (Voy. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, t. II, n[os] 2185, 2187, 3599, et *passim.*)

[3] Pollux, I, 32. Ἑκὰς, ἑκὰς, ὅς τις ἀλιτρός (Callimach. *Hymn. ad Apoll.*, 2).

[4] Ainsi, parlant du cortége en l'honneur de la déesse Chthonia à Her-

processionnellement la victime; on promena aussi, en certains lieux, l'image de la divinité, comme cela se pratiquait notamment à Hermioné [1]. A la queue du cortége marchaient les bœufs destinés au sacrifice [2].

A mesure que la pompe prenait de plus grandes proportions, que le nombre de ceux qui la composaient devenait plus considérable, on mettait plus de soin à régler les préséances, les différentes tribus de la cité s'y faisant représenter. Chacun avait, dans la cérémonie, ses fonctions spéciales. Par exemple, à la fête que les Éléens célébraient en l'honneur de la déesse Héra, seize femmes, choisies entre les huit tribus éléennes, aussi recommandables par leur vertu que respectables par leur âge, précédaient le cortége. Chacune était accompagnée d'une esclave. Les femmes formaient ainsi deux chœurs qui chantaient des hymnes [3].

Comme une réputation irréprochable était exigée de ceux qui assistaient au cortége, et que les personnes qui avaient été souillées d'un crime (ἐναγεῖς) en étaient complétement exclues, plus le concours était nombreux, plus on s'en réjouissait, comme d'un témoignage favorable de la moralité publique [4].

mioné, Pausanias nous dit : Ἡγοῦνται μὲν αὐτοῖς τῆς πομπῆς οἵ τε ἱερεῖς τῶν θεῶν, καὶ ὅσοι τὰς ἐπετείους ἀρχὰς ἔχουσιν, ἕπονται δὲ καὶ γυναῖκες καὶ ἄνδρες. (II, c. 35, § 4.)

[1] Pausanias (*loc. cit.*) nous dit que, dans la procession, c'étaient les enfants, vêtus de blanc et couronnés de fleurs, qui portaient la statue de la déesse.

[2] Τοῖς δὲ τὴν πομπὴν πέμπουσιν ἕπονται τελείαν ἐξ ἀγέλης βοῦν ἄγοντες διειλημμένην δεσμοῖς τε καὶ ὑβρίζουσαν ἔτι ὑπὸ ἀγριότητος. (Pausan., II, c. 35, § 4.)

[3] Pausan., V, c. 17, §§ 3, 4.

[4] Πολλοὶ κἀγαθοί. (Aristoph. *Pax*, 968.)

Une fois que la Grèce eut atteint son plus haut degré de civilisation et de richesse, ces simples cortéges des temps primitifs firent place à de fastueuses démonstrations religieuses, à des pompes dont on s'attachait chaque jour à accroître l'éclat. Toutefois, en certains lieux où les mœurs étaient demeurées plus simples, chez quelques populations qui gardaient pour leurs usages traditionnels un scrupuleux respect, la cérémonie offrait encore la simplicité originelle.

Le développement du culte public et des solennités religieuses ayant accompagné celui de l'art et de la civilisation, on comprend qu'il atteignit à Athènes de plus grandes proportions que partout ailleurs ; les fêtes s'y multiplièrent singulièrement [1]. Les habitants, qui attachaient une extrême importance à tout ce qui concernait le culte [2], ne tardèrent pas à introduire dans leurs cérémonies le faste et la magnificence qu'ils recherchaient en toute occasion. Ils s'éloignèrent promptement de la régulière simplicité du culte de leurs pères, et, dans les cérémonies comme dans les sacrifices, la mobilité et l'inconstance de leur caractère furent une cause perpétuelle d'innovations somptueuses et de révolutions liturgiques [3]. Leurs manifestations de joie finirent par prendre un caractère immodéré ; la prédominance des fêtes dionysiaques contribua beaucoup à cette dépravation véritable du sentiment religieux.

J'aurai occasion, plus loin, de décrire quelques-unes des fêtes d'Athènes, et d'en faire ainsi ressortir da-

[1] Athènes avait plus de fêtes que Sparte et les autres villes de la Grèce. (Xenophon., *De republ. Athen.*, c. 3. Cf. *De vectigal.*, c. 6.)
[2] Voy. Pausan., I, c. 24, § 3.
[3] Isocrat. *Areopagit.*, c. 29, p. 92, edit. Baiter.

vantage la magnificence. Je me bornerai ici à rappeler que ces pompes étaient si étendues et si nombreuses, qu'un édifice spécial avait été affecté à leurs préparations [1].

A Sparte, au contraire, les fêtes étaient comparativement rares ; leur solennité n'offrait rien d'analogue aux fêtes athéniennes [2].

De même que la panégyrie avait été le point de départ de presque toutes les pompes déployées à l'occasion des fêtes, les repas en commun, les festins dans lesquels on célébrait par les plaisirs de la table la gloire des dieux et la reconnaissance qu'on éprouvait pour leurs bienfaits, furent le point de départ de la plupart des réjouissances qui accompagnaient les cérémonies religieuses. Aussi était-ce l'époque des fêtes que les rois et les grands choisissaient pour donner des festins et se livrer à la joie en compagnie de leurs amis [3]. En Attique, par exemple, un repas en commun [4] faisait l'objet principal de la fête des Apaturies, par laquelle les dèmes, les tribus, les phratries, resserraient annuellement les liens qui les unissaient [5]. En général, les solennités religieuses étaient pour tout le monde une occasion de fête, car chacun, comme le remarque Plutarque [6], y prenait part, les vieillards, les pauvres, l'homme du bas peuple comme l'esclave, la servante comme le mercenaire : c'était pour tous un moment de repos et d'adoucissement aux peines de la vie.

[1] Pausan., I, c. 2, § 4.
[2] Voy. Wachsmuth, *Hellen. Alterthumsk.*, t. II, p. 582.
[3] Plutarch., *De vit. sec. Epic. præcept.*, § 21, p. 499, edit. Wyttenb.
[4] Cf. Herodot. *Vit. Hom.*, c. 30.
[5] Athen., V, p. 185, c.
[6] Plutarch., *op. cit.*, § 21, p. 499.

On se vêtissait d'habits brillants et somptueux, ou l'on s'habillait au moins de vêtements neufs[1], on se livrait à toutes les démonstrations de l'allégresse, comme à un moyen d'honorer les dieux regardés par les Grecs comme amis des plaisirs et de la plaisanterie (φιλοπαίγμονες[2]). Les fêtes devenaient ainsi pour le sentiment populaire des occasions solennelles de se manifester, et dès lors la tristesse et les regrets devaient s'y faire jour comme la joie. De là des fêtes de deuil. Des cérémonies d'un caractère sévère et triste se mêlèrent à celles qui respiraient le bonheur et la liberté d'âme. Ainsi, dans les fêtes apolliniques, des purifications, des rites expiatoires (φαρμακοί), venaient assombrir la joie qu'entretenait la fête du dieu[3]. Les Thargélies présentaient à un assez haut degré ce même caractère de deuil : on retrouve aussi cette physionomie sombre dans la fête d'Artémis Orthia à Sparte, et en général dans celles de Déméter, déesse que l'on concevait presque toujours calme et sévère. Le jeûne venait parfois encore attrister les fêtes de cette divinité. A Athènes, aux Thesmophories, le 16 du mois de Pyanepsion, les femmes, assises à terre, dans le temple de Déméter, autour de la statue de la déesse, jeûnaient du matin jusqu'au soir[4]. Plusieurs jours avant la fête, elles devaient éviter tout commerce avec les hommes[5], se soumettre à un régime d'abstinence, manger de l'ail[6],

[1] *Odyss.*, IV, 759. Sophocl. *Trach.*, 612, 613. Pollux, I, 25.

[2] Voy., sur ce mot, Lennep, *ad Phal.*, 7 ; *ad Charit.*, 709.

[3] Voy. Wachsmuth, *Hellenische Alterthumskunde*, t. II, p. 571.

[4] Plutarch. *Demosth.*, § 30, p. 744, edit. Reiske. Cf. Athen., VII, p. 307.

[5] Voy. Creuzer, *Religions de l'antiquité*, trad. Guigniaut, t. III, part. 2, p. 728, sv. Cf. ce qui est dit à ce sujet dans le chapitre suivant.

[6] Voy. *Etym. Magn.*, v° Σκόροδον. On attribuait aux différentes espèces

et pour dompter leurs désirs, coucher sur une herbe à laquelle on attribuait une vertu antiaphrodisiaque (le λύγος), qui avait reçu pour cette circonstance le surnom d'ἄγνος [1]. Mais les fêtes tristes par excellence étaient, sans parler de celles d'Adonis, importation étrangère dont je traiterai au chapitre XVI, les Hérées à Corinthe [2], les fêtes de Linus à Argos [3], les fêtes expiatoires et des larmes à Lemnos [4]. A Athènes, les *Diasies*, qui se célébraient en l'honneur de Zeus Meilichios, avaient aussi un semblable caractère [5]; car, sous ce surnom, le roi des dieux était invoqué comme une divinité de l'expiation [6]. Les plus lugubres enfin de toutes ces fêtes étaient celles des morts (αἱμακουρίαι) qui se célébraient chez les Doriens et les Béotiens [7], et auxquelles se rattachait l'accomplissement de certains rites en l'honneur des divinités infernales. C'était lors de ces fêtes, que l'on fouettait jusqu'au sang de jeunes garçons sur le tombeau de Pélops, remplaçant vraisemblablement par cet usage barbare l'usage plus barbare encore des sacrifices humains [8].

Toutefois le nombre des fêtes joyeuses dépassait de

d'ail une vertu purificatoire. (Voy. Theophrast. *Char.*, 16, et Casaubon *ad h. l.*)

[1] Ælian. *Hist. anim.*, IX, 26.

[2] Philostr., XX, 14. K. O. Müller, *Orchom.*, p. 269.

[3] Conon, *Narr.*, 19.

[4] Æschyl. *Choeph.*, v. 626 et sq.

[5] Thucyd., I, 126, avec la correction de Bredow. *Schol. Lucian. Icaromen.*, c. 24. Cf. Pausan., V, c. 14, § 6. Plutarch., *De esu carn.*, 2.

[6] Voy. K. Fr. Hermann, *Ueber die attischen Diasien*, dans le *Philologus*, t. II, p. 1 et sv. (année 1847).

[7] Pindar. *Olymp.*, I, 146. *Schol.*, *ad h. l.* Plutarch. *Aristid.*, § 21. Ce mot est dérivé du grec αἷμα (ἀπὸ τοῦ αἵματι κορέσασθαι).

[8] *Schol. Pindar. Olymp.*, I, 146.

beaucoup celui des fêtes tristes [1], et le caractère essentiel des fêtes était si bien l'allégresse, qu'une personne en deuil n'y pouvait assister [2].

Les fêtes de chaque divinité avaient leur caractère propre où se réflétait généralement celui du dieu auquel elles étaient consacrées.

Dans les fêtes de Zeus et de Héra s'était conservée, en beaucoup de lieux, la simplicité des anciens rites ; elles ne consistaient guère que dans le sacrifice et la procession qui le précédait ; ce ne fut que plus tard que vinrent s'y joindre d'autres cérémonies et des jeux. Tel était le programme des *Lycées* [3] (Λύκαια), célébrées en l'honneur du Zeus arcadien. A Athènes, aux Diasies, on se bornait à offrir des gâteaux au lieu des victimes en usage dans les sacrifices [4]. A Argos, toute la cérémonie consistait primitivement dans la promenade de la prêtresse de Héra, qui se rendait, montée sur un char traîné par deux bœufs blancs, au temple de la déesse, situé hors de la ville [5]. La plupart des autres fêtes qui avaient lieu en l'honneur du souverain des dieux n'étaient en réalité que des sacrifices ; on les lui offrait aux diverses époques de l'année comme au maître des saisons et au roi de l'atmosphère. Telle était la fête de

[1] De là, dans Hesychius, l'expression de χαρμόσυνα, donnée comme synonyme d'ἑορταὶ ἀθάνατοι. (Voy. sur la prédominance de la joie dans les fêtes grecques, Spanheim, *ad Callimach. in Del.*, 324.)

[2] Hermippe raconte, au sujet de la mort de Démocrite, que la sœur de ce philosophe n'osait assister aux Thesmophories, à raison de son deuil. (Diog. Laert. lib. IX, *Vit. Democr.*, p. 657.)

[3] Xenophon. *De Cyr. exped.*, I, 2, p. 189, edit. Didot.

[4] Thucyd., I, 126. *Schol. ad Aristoph. Nubes*, 407. Lucian. *Icarom.*, 24. Hesych., v° Διάσια.

[5] Palæphat., *De incred. hist.*, 51.

Zeus Géorgos (Z. Γεωργός), célébrée dans Athènes le 20 du mois de Mæmactérion [1], afin d'obtenir du dieu qu'il éloignât les tempêtes [2]. C'est seulement dans le culte rendu par les Grecs à Zeus, comme au protecteur de la cité ou du peuple [3], qu'on vit les rites se départir de leur simplicité originelle, et le somptueux appareil usité pour d'autres divinités s'ajouter à la célébration des sacrifices. Mais de toutes les fêtes des deux grandes divinités de l'Olympe, la plus importante, celle qui se prêtait davantage à ces pompes que le goût hellénique avait ajoutées aux cérémonies religieuses, fut celle qui portait le nom de *hiérogamie* (ἱερὸς γάμος), et par laquelle on fêtait l'union symbolique de Zeus et de Héra [4]. Les Grecs s'étaient plu à représenter dans cette fête toutes les circonstances d'un mariage réel, toutes les solennités dont l'hymen était entouré [5]. C'étaient de véritables noces. Des jeunes filles portant des couronnes de fleurs (ἀνθεσφόροι) [6], des jeunes gens jouant sur la flûte un air sacré appelé ἱεράκιον [7], faisaient cortége à la déesse, dont le simu-

[1] Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, t. I, p. 523.

[2] C'était cette circonstance qui avait valu au mois le nom de Mæmactérion (ἀπὸ Διὸς μαιμάκτου), comme dit Photius, qui ajoute : Τούτῳ τῷ μηνὶ ὁ ἀὴρ ταράττεται καὶ μεταβολὴν ἴσχει. — Voy., à ce sujet, les observations de M. Preller dans l'article JUPITER de l'*Encyclopédie classique* de Pauly, p. 599.

[3] Πατρῷος à Sparte, et ailleurs ἀπατούριος (Conon. *Narrat.*, 39), φράτριος à Athènes (Platon. *Euthyd.*, p. 302 D, etc.). Voy. Preller, article cité, p. 601.

[4] Voy. sur cette fête le mémoire de Larcher, t. XLVIII des *Mémoires de l'ancienne Académie des inscriptions et belles-lettres*, p. 323.

[5] Voy., à ce sujet, Aristoph. *Aves*, v. 1735 et sq.

[6] Pausan., II, c. 22, § 1, c. 17, § 2.

[7] Voy. la correction de Kühn sur Pollux, IV, 10, § 78. Cet air répondait au γαμήλιον αὔλημα des Grecs (Pollux, III, 37), à l'ὑμέναιος des Athéniens (Heyne, *Observat. ad Iliad.*, VII, p. 528).

lacre était vêtu comme une mariée. On lui dressait une couche nuptiale (λεχέρνα) avec des branches de saule[1]; puis on lui faisait prendre, comme à une mariée, un bain avant et après la cérémonie[2]. Cette fête se modifiait suivant les lieux[3], mais elle avait toujours le caractère d'une cérémonie nuptiale[4].

En certaines localités, les *Hérées*, ou fêtes de Héra, avaient donné naissance à des pompes magnifiques. A Argos, le simple char à deux bœufs blancs, auquel s'étaient un jour attelés Cléobis et Biton[5], finit par être précédé d'une hécatombe qui marchait à l'autel, décorée de guirlandes de fleurs[6], accompagnée de jeunes Argiens vêtus d'armes étincelantes qu'ils devaient déposer à l'approche de l'autel[7]. Des jeux se joignirent de bonne heure[8] à cette solennité[9], comme à bien d'autres du même genre; jeux qui formaient un des caractères particuliers des fêtes grecques, et sur lesquels je reviendrai plus loin.

Le culte d'Apollon reflétait en quelque sorte l'éclat dont

[1] Hesychius, v° Λεχέρνα.

[2] Ces jeunes filles s'appelaient Ἡρεσίδες (Hesych., v° Ἡρεσίδες; *Etym. magn.*, p. 396).

[3] Voy., par exemple, ce qui est dit de sa célébration à Cnosse en Crète (Diodor. Sic., V, 72).

[4] Voy., à ce sujet, l'article JUNO par M. F. Wieseler, dans l'*Encyclopédie classique* de Pauly, p. 561.

[5] Voy., sur ce trait célèbre, Pausanias, II, c. 20, § 2.

[6] Voy. *Schol. ad Pind. Ol.*, VII, 152. Hesych., v° Λεχέρνα.

[7] Æneas, *in Poliorc.*, c. 17, p. 13.

[8] Pind. *Pyth.*, VIII, 113 et *Schol. ad h. l.*, et *Schol. ad Olymp.*, VIII, 152, VIII, 114; *Schol. ad Aristoph. Av.*, 1421.

[9] Voy., sur ces jeux appelés ἀγῶνες χαλκεῖοι, Hygin. *Fab.*, 213; Zenob. *Prov. Centur.*, VI, 52; Lutatius *ad Theb.*, II; Æneas, *in Poliorc.*, c. 17; Panofka, *Terracotten*, p. 42 et suiv. Cf. Gerhard, *Griech. Myth.*, t. I, p. 189.

cette divinité était entourée. Chez tous les peuples de race dorienne, Apollon était honoré avec une pompe et une magnificence qui témoignaient du respect qu'ils avaient pour sa puissance, de l'importance qu'ils attachaient à sa protection. A Sparte, où les mœurs étaient simples, où le culte ne recherchait guère le faste et la richesse, la fête d'Apollon Carnéen faisait cependant exception. Pendant neuf jours entiers, on offrait des sacrifices d'animaux, et des jeux de toute espèce étaient célébrés [1]. Des chœurs sacrés d'hommes armés et de femmes couronnées de fleurs exécutaient des danses en l'honneur du dieu [2], dont l'autel était décoré de guirlandes faites avec le crocus et d'autres fleurs [3]. A partir de la vingt-sixième olympiade, des concours de musique vinrent ajouter à la solennité de ces fêtes [4], qui empruntaient aux mœurs de Sparte le caractère guerrier mêlé à toutes ses institutions. On dressait autour de la ville des tentes de feuillages (σκιάδες), de véritables *gourbis* [5]. Ces tentes étaient au nombre de neuf, et chacune comprenait neuf hôtes, sous le commandement d'un héraut [6]. Cette fête, qui se célébrait à la fin de l'été [7], était pour les Lacédémoniens,

[1] Demetrius Sceps. ap. Athen., lib. IV, c. 9, p. 141.

[2] Callimach. *Hymn. in Apoll.*, v. 80 et sq.

[3] Callimach., *ibid.*

[4] Athen., XIV, p. 635. Sturz, *Hellenik.*, 83. C'est dans un de ces concours que Terpandre obtint le prix (Plutarch. *Instit. lacon.*, § 17).

[5] On donne le nom de *gourbis*, en Algérie, aux tentes de feuillages sous lesquelles habitent les Arabes en certains cantons, sorte de demeures que Salluste appelle *mapalia*, et qu'il avait déjà signalées comme étant celles des Numides. (Voy. Sallust. *Jugurtha*, 18.)

[6] Hesychius, v° Καρνεῖς.

[7] Dodwell, *Annot. Thucyd.*, p. 178. Fréret, *Mémoires de l'ancienne Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XVIII, p. 138. Corsini, *Fasti Attici*, t. II, p. 432.

si souvent en guerre, une véritable trêve sacrée. Son influence bienfaisante assurait à la ville la paix et la tranquillité, et le renon dont elle jouissait contribua à en faire instituer de toutes semblables chez d'autres peuples, notamment dans les colonies doriennes [1]. C'est ainsi que les Carnées furent portées dans l'île de Théra et qu'elles passèrent ensuite à Cyrène [2]. Apollon était pour la race dorienne le dieu conducteur et protecteur, le θεὸς ἡγήτωρ. De là le nom d'ἀγητής donné au prêtre qui célébrait cette fête, nom qui n'est qu'une forme dorienne du même surnom. De là encore le nom d'ἀγητορία [3] que portait la fête. Le sens du nom de Carneios (Καρνεῖος) que recevait Apollon dans cette solennité, et qui était répandu dans une partie du Péloponnèse, n'était plus connu des Grecs, qui imaginèrent diverses fables pour l'expliquer [4]. Il faut l'aller chercher dans les plus anciens dialectes de la Grèce [5].

Ce qui jetait beaucoup d'éclat sur le culte d'Apollon,

[1] Voy. en général, sur les fêtes carnéennes, le travail de Laporte du Theil dans les *Mémoires de l'anc. Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XXXIX, p. 187.

[2] Callimach. *Hymn. in Apoll.*, v. 80, 87. Cette fête était aussi célébrée à Sicyone et dans la Grèce. (Pindar. *Pyth.*, V, 106. Plutarch. *Symp.*, 81. *Schol. Theocrit.*, V, 83. Cf. Pausan., III, c. 24, § 5; IV, c. 31, § 1, c. 33, § 5.

[3] Hesychius, v° Ἀγητής.

[4] Par exemple, on le faisait venir du nom du devin Carnos (Pausan., III, c. 13, § 2; *Schol. ad Theocr.*, V, 83), ou de celui d'un des favoris du dieu (Hesych., v° Καρνεῖος, etc.). Cf. Jacobi, *Handwörterbuch der Griech. u. Röm. Myth.*, art. Καρνεῖος.

[5] Ce nom pourrait être dérivé du même radical que le latin *cornu* et que le nom d'un dieu gaulois, Cernunnos, représenté cornu sur un bas-relief gallo-romain découvert sous le chœur de Notre-Dame de Paris. La forme καρνος ou κιρνος peut être le primitif dorien du grec κέρας. Voy., sur l'étymologie de ce mot, Schwenck, *Etym.-mythol. Andeut.*, p. 207.

c'étaient les *théories* ou processions qui se célébraient en son honneur. Elles formaient une des parties essentielles de ses fêtes. J'ai déjà eu occasion, au chapitre II (tome I, p. 143), de parler de la théorie qui allait chercher en Thessalie le laurier consacré à Apollon. Cette théorie, conduite par l'ἀρχιδαφνηφόρος [1], servit de modèle à plusieurs autres, notamment à celles qui se rendaient tous les cinq ans à Brauron en l'honneur de Dionysos, et qui a été l'objet des sarcasmes d'Aristophane [2]. Mais la grande théorie apollinique par excellence, celle dont l'éclat finit par effacer toutes les autres, et qui continuait à être célébrée à l'époque romaine [3], est celle de Délos, dont il est si souvent fait mention chez les auteurs anciens. Cette fête, qui se célébrait dans l'île, où des légendes relativement modernes faisaient naître Apollon et sa sœur, avait lieu tous les cinq ans [4], au printemps. Le 6 du mois de Thargélion on fêtait Artémis; le jour suivant, c'était le tour d'Apollon [5]. Les jeunes filles de Délos, couronnées de fleurs, parées de leurs plus beaux atours, se réunissaient dans des chœurs joyeux autour de l'autel des deux divinités, et représentaient dans des ballets sacrés l'histoire de la naissance d'Apollon et d'Artémis, et les aventures de Latone, leur mère [6]. Après ces danses, un autre chœur chantait des hymnes en l'honneur de cette divinité, et

[1] Boeckh, *Corp. inscript.*, t. I, n° 1766. Cf. Pind. *Pyth.*, XI, et Boeckh, *ad Pind. Pyth.*, XI, p. 336.

[2] Voy. Aristoph. *Pax*, v. 873 et suiv. Le comique grec fait de la théorie un personnage. Cf., sur cette théorie de Brauron, Hesychius, v° Βραυρωνίοις, et Pollux, VIII, 9, 107.

[3] Boeckh, *Corp. inscript.*, t. II, n° 2270.

[4] Dionys. Perieg., v. 528.

[5] Voy. Corsini, *Fast. Att.*, t. II, p. 325.

[6] Plutarch. *Thes.*, § 21. Voy., sur ces fêtes, M. G. Hermann, *Die Feste von Hellas*, t. I, p. 131.

c'était par la musique de ces chants qu'était réglée la cadence des vierges, qui n'avaient point interrompu leurs danses. D'autres, tenant à la main des guirlandes de fleurs, allaient les suspendre à la statue de la déesse Aphrodite, que, suivant la tradition, Ariadne avait apportée avec elle de Crète, et que Thésée consacra dans le temple [1]. Des théories, des chœurs de jeunes gens et de jeunes filles, débarquaient à Délos de tous les points de la Grèce, des îles de la mer Égée, des côtes de l'Asie Mineure [2]; avant que les Ioniens eussent institué chez eux les *Panionies* et les *Éphésies* [3], on les voyait aussi accourir à cette fête [4]. La théorie des Athéniens était la plus brillante. Le vaisseau, appelé Πάραλος [5], spécialement destiné à porter les messages de l'État, conduisait les théores. Son équipage était exclusivement composé d'hommes libres [6]. Chaque année, le prêtre d'Apollon venait couronner la proue de ce navire et donner ainsi le signal du départ. La tradition athénienne voulait que ce vaisseau eût été celui sur lequel Thésée avait conduit en Crète [7] les quatorze jeunes gens qu'il ramena heureusement de l'île. Le peuple d'Athènes avait alors fait vœu d'envoyer tous les ans, sur ce même navire, des présents et des victimes à Apollon Délien, si ces adolescents

[1] Callimach. *Hymn. in Del.*, 306. Pausan., IX, c. 40, § 2. Plutarch. *Theseus*, § 21.

[2] Thucyd., III, 104. Callimach., *in Del.*, 279. Pausan., IV, c. 4, § 1.

[3] Voy. Larcher, dans les *Mémoires de l'anc. Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XLVIII, p. 297.

[4] Thucyd., III, 104.

[5] Cf. Thucyd., III, 33, 77; VI, 52. Platon. *Phædon*, § 2, p. 123 B. *Schol. Aristoph. Av.*, 147, 1204. *Etym. magn.*, p. 469, 20; 699, 14. Harpocr., v° Πάραλος.

[6] Πάραλοι, παραλῖται (Pollux, VIII, 116; Thucyd., VIII, 73).

[7] Platon. *Phædon*, § 2, p. 123, edit. Bekker.

échappaient au danger qui les menaçait [1]. Le départ annuel de la théorie entretenait donc dans l'esprit des Athéniens la croyance à cette antique légende ; elle y enracinait, comme le remarque M. G. Grote [2], la foi à la réalité des mythes qu'une foule de rites et de cérémonies avaient pour objet de fortifier. Lorsque la théorie s'apprêtait à appareiller, on purifiait la ville, et c'était une loi inviolable, chez les Athéniens, de ne faire mourir personne que le vaisseau ne fût de retour, quelque prolongé qu'eût été son voyage à raison des vents. On sait que Socrate avait été condamné à l'époque de la célébration de cette fête de la théorie délienne. Aussi se vit-on obligé de différer l'exécution de la sentence, et ce fut seulement au bout de trente jours, le navire étant de retour, que Socrate dut avaler la ciguë [3]. Ceux qui faisaient partie à Athènes de ce pèlerinage, les *théores*, comme disaient les Grecs, appartenaient généralement aux premières familles de la ville [4]. Ils étaient accompagnés de chœurs de jeunes gens et de jeunes filles, qui devaient chanter les hymnes sacrés et exécuter les danses [5]. Aux théores se joignaient des magistrats, chargés de recevoir les tributs et de pourvoir aux besoins de la théorie. Enfin il y avait dix inspecteurs, tirés au sort, dont les fonctions étaient de présider aux sacrifices [6]. Dès que ces théories

[1] Platon., *ibid.* Cf. Diodor. Sic., IV, 61. Virgil. *Æn.*, VI, 20. Ovid. *Metamorph.*, VIII, 170. Hygin. *Fab.*, 41.

[2] *History of Greece*, t. I, p. 611, 4e édit.

[3] Platon. *Phædon*, § 2, p. 123, edit. Bekker. Xenophon. *Memor.*, IV, c. 8. Ælian. *Hist. var.*, I, 16. Suidas, v° Σωκράτης.

[4] Herodot., VI, 87. Spanheim, *ad Callim. hymn. in Del.*, 314.

[5] Pausan. IV, c. 4, § 1. Plutarch. *Nicias*, § 3.

[6] Taylor, *Marmor. Sandwich.*, p. 50. Pollux, VIII, 9, § 107. *Etym. magn.*, v° Ἱεροποιοί.

arrivaient dans l'île de Délos, elles étaient reçues par un magistrat spécial, une sorte d'introducteur, le θεωροδόκος, puis se rendaient au temple, aux acclamations d'une foule enthousiaste [1]. Là elles offraient leurs prières et les prémices des fruits de la terre [2]; elles consacraient aux divinités des offrandes d'une richesse extraordinaire, des couronnes d'un grand prix [3]; on immolait des hécatombes.

Ces sacrifices étaient suivis de danses dans lesquelles les jeunes Athéniennes imitaient, par leurs mouvements, l'agitation de l'île, lorsqu'elle était encore ballottée par les flots [4]. A peine cette danse était-elle terminée, que les jeunes Déliennes se mêlaient aux danseurs pour représenter, dans des figures chorégraphiques, en mémoire de la victoire de Thésée [5], les détours du labyrinthe de Crète.

C'était aussi par allusion à l'heureux voyage de ce héros, de Crète à Délos, que s'exécutait, sous la direction d'un coryphée spécial [6], autour de l'autel d'Apollon, appelé κεράτιον, la danse dite γέρανος. Thésée passait pour l'un des inventeurs de ces sortes de danses, et notamment de la danse appelée *gnossienne*, qui représentait les détours de ce même labyrinthe [7]. Ceux qui s'étaient le plus distingués dans les danses, recevaient en récompense

[1] Callimach. *Hymn. in Del.*, 278. Plutarch. *Nicias*, § 3.

[2] Lucian., *De saltat.*, §§ 16, 17.

[3] Taylor, *Marmor. Sandwich.*, p. 35. Corsini, *in Marmor. diss.*, VI. Plutarch. *Nicias*, *loc. cit.*

[4] Lucian., *De saltatione*, §§ 16, 17.

[5] Callimach. *Hymn. in Del.*, 312. Plutarch. *Thes.*, §§ 16, 19, 21. Pollux, IV, 14, § 101.

[6] Ce coryphée s'appelait γερανουλκός. Voy. Plutarch. *Thes.*, § 21. Lucian., *De saltatione*, § 34. Pollux, IV, 14, 101. Hesych., v° Γερανουλκός. Meursius, *Orchestra*, ap. *Oper.*, t. V, col. 201.

[7] Callimach. *Hymn. in Del.*, v. 312.

des trépieds qu'ils consacraient à Apollon [1], et leurs noms étaient proclamés par deux hérauts venus avec la théorie.

A la sortie du temple, les théories des diverses nations étaient conduites dans certains édifices qu'avaient fait construire les villes qui les députaient [2]. Puis un repas était offert par les plus riches habitants de Délos à leurs concitoyens [3]. Le reste du jour se passait en jeux gymniques de toute espèce : combat du ceste, lutte, saut, course à pied et à cheval, concours de musique [4].

Le jour suivant, on fêtait la naissance d'Apollon, en répétant des exercices et des jeux qui étaient censés représenter les amusements du dieu pendant sa jeunesse [5]. Des marins dansaient autour de l'autel, en se donnant de grands coups de fouet [6]; on formait un chœur autour d'un olivier sacré, les mains attachées derrière le dos, et l'on cherchait en même temps à mordre l'écorce de l'arbre. Malheur à celui qui ne réussissait pas et qui venait à tomber en voulant y parvenir. Sa chute était accueillie par l'hilarité de tous [7]. Les jours d'après, c'étaient d'autres jeux et d'autres fêtes, des concours de natation et des exercices de plongeur [8].

On voit, par ce court aperçu, que les fêtes de Délos

[1] Pollux, IX, 6, § 61. Athen., VI, 6, p. 234. Taylor, *Marmor. Sandwich.*, p. 68.
[2] Herodot., IV, 35.
[3] Plutarch. *Nicias*, §§ 3, 4.
[4] Homer. *Hymn. in Apoll.*, 149.
[5] Diog. Laert., § 2. Callimach. *Hymn. in Del.*, 221. Hesychius, v° Θῆλυς. Spanheim, *in Callimach.*, t. II, p. 130.
[6] *Schol. ad Callimach. in Del.*, 321.
[7] Voy. Spanheim, *in Callimach.*, t. I, p. 521.
[8] Diog. Laert. II, § 22 ; IX, § 11. Suidas, v° Θῆλυς.

[illegible]

[illegible] procession du phallus est un des plus anciens rites [illegible], un de ceux qui remontent le plus directement à l'époque pélasgique[2].

Chaque acte de la vie agricole, chaque [illegible] qui caractérisait un des travaux de la campagne, est devenu l'origine d'une fête en l'honneur de Dionysos

1 Plutarch., De cupid. divit., 8. Cf. Aristoph. *Acharn.*, 253 et sq.
2 Dans les Dionysies des campagnes (κατ' ἀγρούς), on portait le phallus en triomphe (Suid. Hesych., v. 120 127; J. Lyd., *De mensibus*, IV, p. 74, edit. Bekker), et à Lampsaque, Bacchus était adoré sous le nom de Priape (Athen., lib. I, c. 54; cf. Nonnus, edit. Moser, p. 216). La divinité athénienne, Phalès, dont le nom rappelle le phallus, paraît n'être qu'une des formes de ce dieu champêtre. Divinité des troupeaux, de même que Pan et Hermès, représenté également par l'organe du sexe mâle, Phalès se rattachait comme eux aux religions pélasgiques, dont le culte dionysiaque modifia les fêtes, en se les appropriant.

et de même qu'encore aujourd'hui, dans notre pays, l'ouverture des vendanges est une époque de joie et de satisfaction pour les villageois, le commencement de chacun des travaux qui devaient assurer la récolte et enrichir le paysan était une occasion d'allégresse, d'actions de grâce envers la divinité. A ces démonstrations vinrent se joindre bientôt des cérémonies plus solennelles, des jeux et des réjouissances plus étendues. L'acte même par lequel on procédait à l'exécution de l'œuvre agricole, en se trouvant consacré par la religion, prenait le caractère d'un rite et fournissait à la fête sa physionomie spéciale. Aux Ἁλῶα on célébrait le moment où l'on commençait à battre le grain dans l'aire (ἅλως)[1]. Les campagnards se réunissaient autour de la grange et tiraient les présages de la récolte dont ils allaient offrir au dieu les prémices[2]. Le culte de Dionysos se confondait alors avec celui de Déméter, qui présidait plus particulièrement à la moisson. Aux *Anthestéries*, le troisième jour de la solennité, on remplissait, en l'honneur de Dionysos et d'Hermès Chthonios, les χύτραι ou marmites, de grains auxquels il était défendu de toucher[3]. A la fête des *Thalysies*, on rendait des actions de grâces à toutes les divinités en général, mais surtout à Dionysos et à Déméter, comme inventeurs de l'agriculture[4]. Dionysos étant honoré principalement comme divinité du vin, c'était aux opérations qui se rattachaient à la culture de la vigne que se rapportaient avant tout ses fêtes. Aux *Ascolies*, qui se

[1] *Fragm. ex Schol. Lucian. Dial. meret.*, VII, p. 228, § 8, Bip. Suidas, v° Ἁλῶα. Cf. Jacobs, *Vermischte Schriften*, IV, p. 504.

[2] Suidas, v° Συναλωνιάζω.

[3] Philochor. ap. Harpocrat., v° Χύτραι. *Schol. ad Arist. Ach.*, 961, 1076.

[4] *Etymol. magn.*, p. 240, edit. Sylb.

célébraient en l'honneur de la réception du vin dans les outres, les campagnards dansaient sur des outres (ἀσκοί) pleines de vin, et portaient en cérémonie, autour des vignes, une image grossièrement façonnée de Dionysos [1].

L'approche des vendanges était annoncée dans l'Attique par la fête des *Oschophories*, dont on faisait remonter la fondation à Thésée [2]. Lors de cette fête, qui avait lieu dans le mois de Pyanepsion, on honorait Dionysos et Ariadne, auxquels on associa bientôt Athéné Sciros [3]. Une procession se rendait du sanctuaire de Dionysos jusqu'à celui de l'Athéné, ainsi désigné et qui était situé à Phalère. En avant du cortége marchaient deux jeunes gens vêtus du costume efféminé d'Ionie et portant ces branches de vigne chargées de grappes (ὄσχος ou ὄσχη) qui avaient valu à la fête son nom. D'autres avaient à la main l'*érésioné* (εἰρεσιώνη), faite d'une branche d'olivier environnée de bandelettes de laine, et à laquelle étaient suspendues les prémices de tous les fruits [4] : « Divines branches, qui portent des figues et des pains friands, chantaient-ils, le miel et l'huile découlent du creux de tes rameaux, et les vieilles trouvent en toi de quoi remplir leurs coupes d'un pur nectar qui les endort [5]. » Après cette procession, les jeunes gens se livraient à l'exercice de la course ; chacun d'eux devait parcourir le même espace, et le vainqueur recevait pour récompense une boisson d'un singulier mélange, qui lui était présentée dans un

[1] *Schol. ad Aristoph. Plut.*, v. 1130. Cf., sur les Ascolies, O. Jahn ap. E. Gerhard, *Archäologische Zeitung*, 1847, Taf. IX, 209.

[2] Voy. Plutarch. *Thes.*, § 22, p. 45, edit. Reiske.

[3] Voy. Athen., XI, p. 495 F. Harpocrat., v° Σκιράς.

[4] Plutarch. *Thes.*, § 23, p. 47, edit. Reiske.

[5] Plutarch., loc. cit. Des chants de ce genre étaient désignés sous le nom d'ὀσχοφορικὰ μέλη.

pentaplon [1]. Des femmes riches, auxquelles on donnait le nom de *deipnophores* [2], se chargeaient des frais de la fête, qui était généralement fort dispendieuse. Un héraut, une verge couronnée de fleurs à la main, faisait respecter partout l'ordre dans la cérémonie et retentir les airs du cri : Ἐλελεῦ, ἰοῦ, ἰοῦ [3]. Les Lénées et les Anthestéries, dont la célébration était intimement liée aux opérations de la vendange, étaient précisément celles qui remontaient, en Attique, à la plus haute antiquité [4]. On attribua la fondation des dernières au roi Amphictyon. Il est au moins incontestable que cette fête datait de l'époque de l'amphictyonie attico-ionienne, puisque les Anthestéries étaient célébrées chez les Ioniens d'Asie, à Lébédos, comme à Athènes ; et cette ville d'Ionie devint même plus tard un centre du culte dionysiaque [5]. En Attique, les Dionysies icariennes, qui avaient aussi un caractère vinicole, ne remontaient pas à une moins haute antiquité. Elles s'étaient répandues dans les autres villages du dème Icaria, où Icarios avait reçu, disait-on, le dieu en personne, à la même époque que Céléos avait reçu Déméter à Éleusis.

Dans les campagnes de l'Attique, les Dionysies tombaient au mois de Poseidéon, qui était précisément le temps des vendanges [6], et leur simplicité, même à l'épo-

[1] Athen., XI, p. 495 F. Bekker, *Anecdot.*, p. 285, 318. Meursius, *Græc. fer. Oper.*, t. III, col. 934.

[2] Plutarch. *Thes.*, *loc. cit.*

[3] Harpocrat., v° Σκιράς. Walckenaer, *ad Theocr.*, p. 343.

[4] Τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια, comme dit Thucydide (II, 35) en parlant des Anthestéries.

[5] Strab., XIV, p. 643.

[6] Νῦν οἱ βότρυες οἶνος καὶ ὁ Διόνυσος πανταχοῦ τῶν ἀγρῶν ᾄδεται, ὥστε ἀναπέπνευκα τρυγητοῦ φανέντος. (Liban. *Epist.*, 1133.) Cf. Kanngiesser, *Die alte komische Bühne*, p. 226 et suiv.

que de leur plus grand éclat en Grèce, rappelait le caractère des anciennes Dionysies. On les désignait sous le nom de *petites Dionysies* ou *Dionysies champêtres* (Διονύσια τὰ κατ' ἀγρούς, τὰ μικρά), ou encore [1] sous celui de fêtes du dieu du vin (Θεοίνια). Aristophane, dans ses *Acharnaniens*, nous a laissé un tableau de cette fête rustique où se montrait toute la naïveté des premiers âges [2]. Après qu'on avait imploré le dieu, la famille se rendait processionnellement au temple pour y sacrifier. La fille marchait devant, comme canéphore; suivait l'esclave qui portait le phallus, car les esclaves prenaient généralement part à cette fête [3]; enfin le père de famille fermait le cortége en chantant la chanson du phallus. Dans des localités moins rurales, la solennité était plus grande; un festin et des réjouissances complétaient la fête.

Les *Lénées* présentaient également en Attique le caractère de fêtes agricoles, puisqu'elles avaient pour objet de fêter le moment où les raisins sont placés sous le pressoir [4]. Elles furent sans doute d'abord célébrées dans toutes les campagnes de l'Attique; mais un sanctuaire ayant été élevé à Dionysos, dieu du pressoir (Ληναῖος), dans le bourg de Limnes [5], la fête finit par s'y concentrer. Quand les agrandissements d'Athènes eurent amené l'incorporation de ce bourg dans l'enceinte de la cité, les Lénées cessèrent d'être célébrées, comme les Dionysies champêtres, au mois de Poseidéon, et elles

[1] Voy. Harpocrat., Suidas et Photius, *s. h. v.*

[2] Voy. *Acharn.*, v. 241 et sq., 263 et sq.

[3] Plutarch., *De vit. sec. Epicur. præcept.*, § 16.

[4] Voy. Phanodem. ap. Athen., XI, p. 465 A.

[5] Voy. Thucyd., II, 15. Pausan. I, c. 20, § 2. Rühnken, *Addenda ad Hesych.*, p. 999, 10.

furent transportées à celui de Gamélion [1]. Cette fête correspondait au moment où les Grecs tiraient le vin dans des tonneaux. Les vendangeurs pressaient les raisins qu'on avait versés dans le pressoir, au cri mille fois répété de : *Dionysos !* puis en recevaient le jus dans les tonneaux, au milieu de bruyants éclats de rire [2]. On offrait ce vin comme prémice au Dionysos de Limnes, et l'on en buvait ensuite en son honneur [3]. On célébrait après un somptueux festin dont l'État faisait les frais [4]. Puis avait lieu dans toute la ville une procession solennelle, la pompe de Lénée (ἡ ἐπὶ Ληναίῳ πομπή), comme disaient les Grecs [5]. Dans ce joyeux cortége, le nouveau vin montant à la tête des adorateurs du dieu, qui se promenaient sur des chars, chacun se lançait des brocards et s'agaçait par des bons mots [6]. Ces plaisanteries en plein air, qui rappellent les *engueulements de notre carnaval*, donnèrent

[1] C'est ce qui a été établi par Boeckh dans sa savante dissertation sur les Lénées et les Anthestéries (p. 74 et suiv.). Voyez aussi la note de M. Preller dans l'article DIONYSIA de l'*Encyclopédie classique* de Pauly, p. 1060. Nous nous bornons à citer ici le passage décisif d'un ancien grammairien rapporté dans les *Anecdota* de Bekker (t. I, p. 235) : Διονύσια — ἤγετο δὲ τὰ μὲν κατ' αγρούς μηνὸς Ποσειδεῶνος, τὰ δὲ Ληναῖα Γαμηλιῶνος (al. Ληναιῶνος), τὰ δὲ ἐν ἄστει Ἐλαφηβολιῶνος (*De synt.*).

[2] Cet usage se conserva bien longtemps en Grèce, comme on le voit par un des canons du concile tenu à Constantinople, l'an 553, où il est interdit à raison de son origine païenne. (Phot. *Syntagm. canon.*, tit. XIII, c. 21, ap. Mai, *Specilig. Roman.*, t. VII, p. 461. Cf. Longus, *Pastor.*, II, p. 29 ; III, p. 71, 73, edit. Villoison.)

[3] Phanodem. ap. Athen., XI, p. 463 A.

[4] Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, n° 137. Cf. le même, *Ueber die Lenäen und Anthesterien*, p. 81, 106.

[5] Voy. la loi d'Évagoras citée par Démosthène, *adv. Mid.*, p. 517.

[6] De là l'expression de τὰ ἐκ τῶν ἁμαξῶν, ἐξ ἁμάξης. Voy. Suidas et Photius, *s. h. v. Schol. Aristoph. equit.*, 44. *Paræmiogr.*, edit. Leutsch et Schneidewin, I, p. 454.

bientôt naissance à de véritables scènes dramatiques où les dialogues plaisants étaient préparés d'avance, aux *comédies* dont le nom rappelait les railleries de ceux qui se promenaient dans les bourgs (κωμηδόν)[1]. Suivant la tradition, ce fut Thespis qui, le premier, imagina ces représentations à Icaria, lors des petites Dionysies[2]. Les déguisements, les mascarades, venaient en aide aux bons mots pour égayer le public, et le théâtre prit ainsi naissance[3]. En effet, ce mélange de travestissements qui caractérisait les Dionysies populaires, de chants et de paroles qui rappelaient l'histoire du dieu, fournissaient tous les éléments du drame[4]. Des troupes de bacchants, habillés en Satyres[5] et en Pans[6], montés sur des ânes[7], à l'imitation de Silène[8], agitant des crotales ou des grelots d'airain[9], accompagnés de Choreutes couverts de peaux de cerf[10] ou de mouton, couronnés de lierre, d'if

[1] Aristot., *De poet.*, c. 4.

[2] Athen., II, p. 40 A. Welcker, *Nachtrag*, p. 246.

[3] Ces déguisements (προσωπεῖα κωμικὰ ἢ σατυρικὰ ἢ τραγικὰ) sont également interdits par le canon du concile de Constantinople, cité plus haut.

[4] Voy. à ce sujet les considérations de M. Ch. Magnin, dans son livre intitulé : *Les origines du théâtre moderne*, t. I, p. 32 et suiv. J'ai emprunté à ce livre ingénieux et savant la plus grande partie de l'exposé donné ici des commencements du drame grec.

[5] Pollux, lib. IV, c. 14, § 104.

[6] Plat., *De legib.*, lib. VII, p. 815 C.

[7] Bacchus avec le mulet se trouve sur plusieurs vases grecs (voy. le *Catalogue de la collection de M. Durand*, n° 124, p. 44) et sur les monnaies de Mende en Macédoine (voy. Mionnet, *Descript. des méd.*, t. I, p. 477-478, et Suppl., n° 500).

[8] Pseudo-Orph. *Hymn.* LIII. Euripid. *Cyclop.*, passim. Athen., lib. V, p. 200 E.

[9] Euripid., *ibid.*, v. 205.

[10] Pseudo-Orph. *Hymn.* LI, v. 10. Pseudo-Thespis ap. Pollux., lib. VII, c. 12, § 45. Aristoph. *Ran.*, v. 1246.

ou de chêne, formaient le singulier cortége de ces fêtes populaires. Ces étranges personnages prêtaient leur attention, s'il le fallait, leur assistance aux chœurs qui célébraient les louanges de Dionysos et des autres dieux. Chacun venait à son tour monter sur l'échafaud (ἐλεός), chanter le dithyrambe, tandis que la mascarade religieuse dansait autour et formait comme les intermèdes[1]. C'est Thespis qui substitua, ainsi que l'a montré M. Charles Magnin, un acteur véritable à ce premier venu. Cet acteur récita la monodie, à laquelle succédaient par intervalles les chants et les danses du chœur. Phrynichus dégagea encore plus puissamment la tragédie des liens de la choristique. Sans diminuer la durée des chœurs, il les associa plus directement aux sujets des épisodes. Enfin vint Eschyle qui acheva de dégager la tragédie de son enveloppe lyrique. A l'acteur unique et aux monodies isolées de Thespis et de Phrynichus, il substitua des scènes liées et des espèces de duos amœbées d'un effet admirable[2]. Jusqu'à ce poëte, la tragédie garda son caractère religieux; mais cependant, comme elle cessa de faire partie intégrante du culte et qu'elle fut livrée au caprice des poëtes, elle n'appartint plus à la religion proprement dite. Avec les progrès du luxe le cortége dionysiaque devint de plus en plus somptueux, les costumes plus nombreux et plus variés. A la suite des bacchantes qui représentaient le cortége du dieu et qui tenaient à la main des thyrses et des phallus, venaient divers chœurs d'hommes, fournis par les tribus, des canéphores choisies dans les premières familles d'Athènes. Le bouc (τράγος) était la victime que l'on conduisait à l'autel du

[1] Voy. Magnin, *ouvr. cit.*, t I, p. 34 sqq.
[2] Voy. Æschyl. *Choephor.*, v. 487 et sq.

dieu pour être immolée[1], et c'est le même animal qui était donné comme récompense, en certains lieux, à l'auteur du chant destiné à célébrer la fête. De là l'étymologie du nom de *tragédie*[2]. Ailleurs le don d'un taureau ou d'une génisse récompensait le poëte[3].

De même que les Lénées se rapportaient à l'opération de mettre la vigne sous le pressoir et à la dégustation du vin doux, les Anthestéries étaient célébrées lors de la dégustation du vin qui venait de fermenter dans le tonneau. D'où le nom de πιθοίγια, c'est-à-dire, *ouverture des tonneaux*, donné au premier jour de la fête[4]. Tout le monde en goûtait, journaliers et esclaves, après qu'on en avait offert au dieu[5]; et les jours suivants on répétait ces libations[6]. Mais alors ce n'était plus seulement une simple dégustation, on s'abreuvait largement de la liqueur donnée par Dionysos. Dans un festin public, chacun avait devant soi sa mesure (χοῦς) de vin pur, et de là le nom de χόες que portait le second jour des Anthestéries[7]. Les buveurs faisaient assaut, et la trompette donnait le signal de la lutte. Le vainqueur recevait en récompense, dans le principe, un gâteau auquel on substitua plus tard une outre[8]. Ce festin joyeux avait été jadis présidé par les

[1] Plutarch. *De cupid. divit.*, § 9, p. 124, Wytt.

[2] Voy. Magnin, *Origines du théâtre moderne*, t. I, p. 35.

[3] Schol. ad *Pindar. Olymp.* XIII, v. 25. Apoll. *Lexic. Homer.*, v° Ταῦρος.

[4] [illegible] (Plutarch. *Sympos. Q.*, III, 7; t. p. 670, edit. Wyttenb.; cf. VIII, 10.)

[5] Proclus, ad *Hesiod. Op.*, 366.

[6] De là le proverbe : [illegible]. Zenob., IV, 33.)

[7] Aristoph. *Acharn.*, 11. Schol. ad *Aristophan. Aves*, 960. Suidas, s. h. v.

[8] [illegible], etc.

rois eux-mêmes, et chacun se disputa, dans la suite, l'honneur d'en faire les frais [1]. L'archonte-roi remplaça le monarque des anciens jours. Chacun y paraissait couronné des premières fleurs qui se montraient au sortir de l'hiver, circonstance qui avait valu à la fête le nom d'Anthestéries [2]. Lorsque la fête était terminée, il était d'usage de porter ces fleurs au sanctuaire du Lénéon où la prêtresse les consacrait à la divinité [3]. Ce jour était du reste une fête générale. On le choisissait pour inviter ses amis, pour traiter les siens ; c'était aussi celui où il était d'usage que les élèves des sophistes envoyassent les honoraires à leurs maîtres ou leur fissent au moins des présents [4]. Les enfants ne voulaient point rester étrangers à l'allégresse générale, et ceux qui avaient déjà atteint l'âge de trois ans se couronnaient de fleurs et offraient un sacrifice spécial [5], tandis que le reste de la population adressait, également couronnée des fleurs préludes du printemps, un sacrifice particulier au dieu de la végétation [6]. Dans ce but, le Lénéon restait ouvert tout le jour, et ce jour-là seulement, à la piété des fidèles. Au fond du sanctuaire, l'épouse de l'archonte-roi, accompagnée de quatorze femmes vénérables (γέραιραι) choisies

Aristoph. *Acharn.*, 1000 ; cf. *Schol. ad h. v.* et v. 1086, 1223. Phanodem. ap. Athen., X, p. 437 C. Ælian. *Hist. var.*, II, 41. Suidas, v° Ἐν ταῖς χοαῖς.

[1] Phanodem., *loc. cit.* Apollodor. ap *Schol. Aristoph. Acharn.*, 960. Plutarch. *Præc. reip. ger.*, § 25. Boeckh, *Ueber die Lenäen*, p 106 et sq.

[2] *Etym. magn.*, v° Ἀνθεστηριών — παρὰ τὸ τὰ ἄνθη ἐπὶ τῇ ἑορτῇ ἐπιφέρειν.

[3] Phanodem., *loc. cit.*

[4] Athen., X, p. 437 D.

[5] Voy. le passage de Philostrate, *Heroic.*, p. 720, edit. Olearius.

[6] Phanodem., *loc. cit.*

par son époux et liées par serment, venait sacrifier pour le salut de l'État, suivant un cérémonial que fixait une loi consignée dans le temple sur une table de pierre[1]. Ce rite antique, dans lequel se personnifiait le sentiment de reconnaissance de l'homme pour les bienfaits de la nature, indique que de bonne heure, à Athènes, la fête des Anthestéries correspondit à cette grande fête du printemps que l'on retrouve chez la plupart des peuples primitifs[2]. L'épouse de l'archonte-roi se fiançait en quelque sorte ce jour-là à Dionysos[3], dont la divinité rayonnait sur toute la cérémonie[4].

J'ai déjà parlé du troisième jour, appelé celui des *Chytres* (Χύτροι), autrement dit des *pots*, et où l'on offrait la πανσπερμία, mélange de toute sorte de semences[5]. Ce jour paraît avoir été aussi un jour néfaste ou funèbre (μιαρὰ ἡμέρα)[6], dans lequel on sacrifiait aux morts et à Hermès Psychopompe, ainsi qu'aux âmes des morts et où l'on n'offrait aucun sacrifice aux dieux olympiens[7].

Le développement graduel des Lénées et des Anthes-

[1] Thucyd., II, 15. Demosth., *adv. Neær.*, p. 1369-72. Pollux, VIII, 108. Hesych. et Harpocrat., v° Γέραιραι.

[2] On fêtait en effet, dans les Anthestéries, la floraison, et plus particulièrement celle de la vigne : Ἀνθεστηριὼν διὰ τὸ τὴν ἄνθην τοῦ βότρυος τούτῳ μάλιστα τῷ μηνὶ γενέσθαι. (Bekker, *Anecd.*, I, 403.)

[3] Ἐξεδόθη τῷ Διονύσῳ γυνή (Demosth., *adv. Neær.*, p. 136-972; Hesych., v° Διονύσου γάμος). M. Preller rapproche cette cérémonie des fiançailles de l'épouse de l'archonte-roi avec Dionysos, de celle par laquelle le doge de Venise se fiançait à la mer. (Preller, *Demeter und Persephone*, p. 390.)

[4] Aussi Dionysos recevait-il le surnom de Χοοπότης. (Athen., XII, p. 533 D.)

[5] Theopomp. ap. *Schol. ad. Aristoph. Acharn.*, v. 960, 1075.

[6] Voy. Hesychius, v° Μιαραὶ ἡμέραι. Photius, v° Μιαρὰ ἡμέρα. Cf. Preller, art. DIONYSIA, dans l'*Encyclopédie* de Pauly, p. 1062.

[7] *Schol. Aristoph. Acharn.*, v. 1075. Voy. ci-dessus, p. 187.

téries montre qu'en devenant urbaines, ces fêtes tendaient à perdre leur caractère originel de fêtes champêtres, et à revêtir celui des solennités qui conviennent à un peuple plus avancé dans les arts et plus raffiné dans les jouissances. Les Dionysies des campagnes perdirent donc peu à peu leur importance ; les habitants des dèmes s'accoutumèrent à venir chercher à Athènes leurs amusements et leurs solennités religieuses; et c'est ainsi que les petites Dionysies firent place aux Dionysies de la ville (τὰ ἐν ἄστει, τὰ ἀστικά), auxquelles on décerna l'épithète de *grandes* (μεγάλα), et qui étaient célébrées au mois d'Elaphébolion [1]. Dans ces fêtes, qui devinrent les Dionysies par excellence (Διονύσια) [2], on ne célébra plus Dionysos comme le dieu des travaux de la campagne, mais comme celui qui rend l'esprit libre et satisfait, comme le dieu de la liberté (Ἐλευθερεύς, Λύσιος), qui délivre des ennuis de l'hiver et des soucis de tout genre. On voulut, en conséquence, que les prisonniers mêmes pussent y prendre part[3]. Cette fête, d'une date naturellement plus moderne que les autres Dionysies de l'Attique, y avait été apportée vraisemblablement de la Béotie, vers l'époque du retour des Héraclides [4]. Une procession solennelle des chœurs d'enfants, des concours de chants,

[1] Aristoph. *Acharn.*, v. 500 et suiv. Boeckh, *Staatsh. der Athen.*, II, p. 176.

[2] Ruhnken, *Addenda ad Hesych.*, p. 999, 10.

[3] Ulpian., *ad Demosth. adv. Androt.*, p. 725. Il est vraisemblable que c'était lors de ces fêtes que les esclaves, rendus momentanément à la liberté, parcouraient les champs, en se livrant à de bruyantes démonstrations de joie. (Plutarch., *De vit. sec. Epicur. præcept.*, p. 484, § 16, edit. Wytt.)

[4] Voy. Boeckh, *Ueber die Lenäen*, p. 117 et suiv. Welcker, *Nachtrag zur Æschyl. Trilogie*, p. 194 et suiv.

des représentations théâtrales, caractérisaient ces grandes Dionysies. Dans cette procession figurait une cavalcade, et l'on promenait, depuis le Lénéon jusqu'à un sanctuaire construit dans le Céramique [1], l'antique image de Dionysos apportée d'Éleuthères à Athènes. Des hommes, vêtus en satyres, faisaient cortége au dieu, dont ils rappelaient ainsi l'origine rustique. Les chœurs de jeunes garçons [2], qui paraissaient aussi dans cette solennité, portaient le masque (κῶμος); on les voyait prendre ces poses grotesques et plaisantes que l'on retrouve dans les représentations bachiques qui décorent les vases peints [3]. Les poëtes les plus célèbres ne dédaignaient pas de composer des dithyrambes [4] destinés à être chantés dans cette cérémonie. Nous possédons encore un beau fragment d'un de ces chants dû au génie de Pindare. Le grand lyrique y invite les dieux de l'Olympe à se couronner eux-mêmes des premières fleurs du printemps et à recevoir les prémices de cette saison. « Nous invoquons Bromios, » s'écrie-t-il, le dieu de la joie, l'enfant du père tout-

[1] Pausan., I, c. 29, § 2. Philost. *Vit. Sophist.*, II, 3, p. 57, edit. Kayser.

[2] Ces jeunes garçons sont désignés sous le nom de παῖδες. L'usage de ces chœurs cycliques qui figuraient à côté de chœurs d'hommes se retrouvait à Athènes dans différentes solennités du même genre. (Voyez Boeckh, *Staatsh.*, I, p. 587 et suiv.; *Corp. inscript.*, n° 214. Bergk, *De com. antiq.*, p. 82 et suiv.; χορηγικοὶ τρίποδες ἐκ Διονύσου, Otfr. Müller dans l'*Amalthea*, I, p. 127.)

[3] Jacobs, *ad Philostr.*, p. 202 et suiv. Müller, *Handbuch der Archäologie der Kunst*, §§ 390. 3, 5, 8. Welcker, *Nachtrag*, p. 220 et suiv., et *Alt. Denkm.*, III, p. 125 et suiv.

[4] Le dithyrambe, chant du chœur bachique, fut élevé de bonne heure par les poëtes en Attique, à Corinthe, dans Sicyone, dans Thèbes, dans Phlionte, dans Naxos, à une forme grandiose et qu'animait une puissante inspiration. (Voy. Kanngiesser, *Die alte komische Bühne von Athen*, p. 19 et suiv. Welcker, *Nachtrag zur Æschyl. Tril.*, p. 191, 228, sq.)

» puissant et de la vierge Cadméenne. C'est maintenant » le temps, oui, le temps de répandre sur la terre, qui » s'épanouit d'une nouvelle jeunesse, les bouquets de » violettes odorantes, de mettre des roses dans ses che- » veux ; la flûte fait retentir de mélodieux accords, et les » chœurs chantent Sémélé à la riche parure. »

La comédie, la tragédie, grandirent à l'ombre de cette solennité, et les pièces qu'on représentait à cette occasion dans Athènes étaient ensuite rejouées dans les campagnes par des troupes d'acteurs ambulants [1].

Des fêtes si somptueuses et si brillantes attiraient naturellement un immense concours d'étrangers venant des colonies ou des villes alliées d'Athènes. Les campagnards s'y pressaient à côté des citadins. Aussi était-ce ce jour-là que l'on avait choisi pour décerner des récompenses publiques [2], affranchir les esclaves, comme nous le montre l'histoire de la couronne à laquelle le magnifique plaidoyer de Démosthène a valu tant de célébrité [2].

Les fêtes de Dionysos, dont je viens de parler, célébraient en lui, comme il a été remarqué, le dieu de la production, celui qui préside à l'apparition des fleurs et des fruits. De là l'épithète d'Évanthès (Εὐάνθης),

[1] L'orateur Eschine avait fait partie, dans sa jeunesse, d'une de ces troupes (voy. Demosth., *De corona*, p. 314, 9 et passim). Des représentations de ce genre sont mentionnées par les auteurs anciens dans les diverses localités de l'Attique et de la Grèce. (Voy. Isæus, *De hered. Ciron.*, p. 206. Boeckh, *Corp. inscript.*, n° 108, v. 31, 32. Demosth., *adv. Mid.*, p. 517. Xenoph. *Hell.*, II, c. 4, § 3. Ælian. *Hist. var.*, II, 13. Thucyd., III, 93. Lys., *adv. Agorat.*, p. 464 et 479. Cf. Welcker, *Die griechiesche Tragödie*, II, p. 675.)

[2] Æschin., *adv. Ctesiph*. § 41, 46, p. 60. Voy. Ph. Le Bas, dans les *Nouv. Ann. de l'Inst. archéol. de Rome*, part. franç., t. II, p. 399 et suiv.

qui lui était donnée dans de bruyantes acclamations[1]. L'époque des vendanges était marquée par les fêtes que j'ai décrites plus haut.

Pendant l'hiver, la vigne semblant dépérir, on prêtait au dieu qui la personnifiait le même état de souffrance. La taille de l'arbuste devenait la torture et la passion du dieu[2]; de là d'autres fêtes empreintes du caractère de la tristesse et de la douleur, les ***Bacchanales*** ou ***Triétéries***, ainsi appelées parce qu'elles revenaient chaque troisième année[3]. Cette solennité tombait à l'époque du solstice d'hiver, au jour le plus court et pendant la plus longue nuit[4], car c'était la nuit qu'on choisissait pour leur célébration, et cette circonstance leur valut aussi le nom de Νυκτέλια (*Nyctélies*)[5]. Les femmes et les filles y prenaient exclusivement part, sous les noms de Ménades, de Thyades, de Mimallones, de Clodones[6], etc. Sur les

[1] Voy. Athen., XI, p. 465. Cf. Welcker, *Prolegom. ad Theogn.*, p. 89; *Nachtrag zur Æschyl. Trilogie*, p. 188 sq. Gerhard, *Auserlesene Vasenbilder*, p. 130, sq.

[2] Ovid. *Fast.* I, 393: *Festa corymbiferi celebrabas Græcia, Bacchi; Tertia quæ solito tempore bruma refert.* Cf. Schneider, *Attisches Theaterwesen*, p. 38, sq.

[3] Cette idée de torture du dieu rappelle celle des Aryas sur le dieu Soma, et est un nouvel indice de l'origine védique de la divinité thébaine. Dionysos, comme Soma, souffrait une véritable *passion*. Le dieu personnifiait la nourriture divine, et recevait la mort pour le salut de ses adorateurs. C'est ce qu'a fait voir M. Langlois dans son *Mémoire sur la divinité védique appelée Soma* (*Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XVIII, pl. II, p. 351 et suiv.).

[4] Diod. Sic., IV, 3. Ces fêtes semblent avoir été en certains lieux plus fréquentes; on les célébrait notamment sur le mont Parnasse, tous les deux ans. (Macrob. *Saturnal.*, I, 16.)

[5] Pausan., I, c. 40, § 5; II, c. 37, § 2, 3.

[6] Μιμαλλόνες, Θυιάδες· ἱεραὶ τῷ Διονύσῳ μαίνονται (Pausan., X, c. 6, § 2). Βάκχας ταύτας τὰς γυναῖκας ἱερὰς εἶναι καὶ Διονύσῳ μαίνεσθαι λέγουσι (Pau-

montagnes solitaires de la Béotie, sur les cimes arides du Cithéron, du Parnasse et du Taygète [1], ces adoratrices de Dionysos allaient se livrer, à la lueur des flambeaux, aux manifestations les plus désordonnées. Leur deuil dégénérait en une colère extravagante, en un orgiasme effréné qui faisait de ces fêtes des scènes de folie furieuse et de révoltante lubricité [2]. Les femmes tombaient dans un état d'extase et d'orgasme nerveux; elles brandissaient, aux cris d'Évoé, les thyrses qu'elles portaient à la main [3], frappaient des cymbales, couraient et folâtraient, les cheveux épars ou enlacés de hideux reptiles [4], couronnées de l'orne, de chêne et de smilax, prenant les postures les plus indécentes et les plus bizarres [5]. Cette exaltation furibonde donnait aux bacchantes un caractère sacré; elles devenaient toutes des prêtresses de Dionysos; séparées du commerce des hommes qui étaient sévèrement exclus de ces fêtes sauvages [6], elles lui offraient des sacrifices [7]. On leur supposait alors une puissance

san., II, c. 7, § 6). Voy., sur l'origine de ces noms, Panofka, *Dionysos und die Thyaden*, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*, 1852, p. 357. Voy. t. I, p. 516 et sv.

[1] Dionysos était, en effet, supposé habiter les montagnes. (Sophocl. *Œdip. tyr.*, v. 1105-1109.)

[2] Παρὰ πολλαῖς τῶν Ἑλληνίδων πόλεων διὰ τριῶν ἐτῶν βακχεῖα τε γυναικῶν ἀθροίζεσθαι καὶ ταῖς παρθένοις νόμον εἶναι θυρσοφορεῖν καὶ συνενθουσιάζειν ἐναζούσας, τὰς δὲ γυναῖκας κατὰ συστήματα θυσιάζειν τῷ θεῷ καὶ βακχεύειν. (Diodor. Sic., IV, 3. Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 672, 693.)

[3] Diodor. Sic., IV, 3.

[4] Ovid. *Fast.* VI, 153. Tzetzes, *ad Lycophron. Cass.*, 143.

[5] Voy. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 653. Plutarch. *Quæst. rom.*, § 25.

[6] Les hommes cependant prenaient aussi part aux bacchanales champêtres, et quittaient pour ce motif la ville à l'époque de ces solennités, comme on le voit par un passage d'Ælius Aristide (*Orat. in Smyrn.*, t. I, p. 230).

[7] Pausan., III, c. 20, § 4. Ces Thyades semblent avoir composé, en

surhumaine, on attribuait à leur thyrse une vertu magique [1]; aussi représentait-on Dionysos comme ayant fondé lui-même les orgies, après que la déesse Héra lui eut enlevé la raison [2].

Ces fêtes repoussantes, que Diogène déclarait dignes seulement de l'admiration des fous [3], n'eurent jamais à Athènes un caractère national. A Thèbes, elles avaient été introduites dès la plus haute antiquité, puisque l'on faisait remonter leur origine à Dionysos lui-même [4]. Ces Bacchanales passaient pour avoir été empruntées aux

certains lieux, une sorte de collége sacerdotal et leur nombre était parfois fixé à seize. (Plutarch., *De virt. mul.*, §§ 13, 15, p. 27, 33, édit. Wytt.)

[1] Euripide, dans ses *Bacchantes*, nous trace un tableau de ces prodiges : « Une d'elles frappe du thyrse un rocher, écrit le poëte ; à l'instant » il en sort une source d'eau. Une autre donne de sa torche sur la terre, » qui s'ouvre aussitôt pour faire jaillir une fontaine de vin. D'autres, avec » leurs doigts, la soulèvent légèrement et font couler des ruisseaux de » lait. Leurs thyrses même sont féconds, et le miel en découle avec abon» dance. — Que n'étais-tu témoin de ces prodiges ? » (*Bacch.*, v. 700 et suiv. Cf. Tzetzes, *ad Lycophron. Cass.*, 143.) — Pline rapporte, d'après le consul Mucien, que l'on montrait dans le temple de Dionysos, à Andros, une fontaine qui coulait avec le goût du vin aux nones de janvier, lors des fêtes du dieu. (Plin. *Hist. nat.*, XXXI, 13. Cf. II, 106.)

[2] Platon, *Leges*, II, § 13, p. 560, édit. Bekker.

[3] Diog. Laert. lib. XI, p. 379. Euripide cherche à laver les Dionysies du reproche d'immoralité, en faisant dire à Tirésias, dans la tragédie des *Bacchantes* (v. 314 et suiv.) : « N'accuse pas Dionysos du désordre » des femmes thébaines, mais leur nature dépravée. Celle qui chérit ses » devoirs les respecte au milieu des fureurs qu'il inspire. » Toutefois on voit, par le traité de la Pythagoricienne Phintys *sur la chasteté de la femme* que l'on faisait un devoir aux femmes honnêtes de ne pas paraître aux Bacchanales. (Voy. Orelli, *Opuscula græc. veter. sentent. et moral.*, t. II, p. 360.

[4] Euripid. *Bacch.*, passim. Pausan., II, c. 2, § 6. Sophocl. *Antig.*, v. 1126 et s. ; Pausan., X, c. 4, § 2 ; c. 32, § 7. O. Müller, *Prolegom. zu einer wissenschaftl. Mythologie*, p. 393. Gerhard, *Auserlesene Vasenbild.*, p. 115, sq.

Thraces, aux mœurs grossières et sauvages desquels elles s'adaptaient parfaitement[1]. Chez les Thraces, en effet, comme en Macédoine, on célébrait la fête du dieu par des orgies, des actes de fureur et des démonstrations insensées, dans lesquelles le sang coulait, et où de hideux reptiles servaient à augmenter l'horreur et l'effroi causés par les Ménades, armées de la férule et du thyrse[2]. Aussi n'est-ce pas sans de vives résistances que ce culte s'introduisit dans la Grèce. La célèbre tragédie des *Bacchantes* d'Euripide a mis en scène cette opposition des souverains du pays contre les Bacchanales, au caractère orgiastique desquelles ajoutait encore leur célébration mystérieuse et nocturne[3]. « En quoi consistent ces orgies? demande Penthée à Dionysos lui-même. — C'est un crime de les révéler aux profanes, répond le dieu. — Quel avantage en retirent ceux qui y participent? réplique le roi thébain. — Il ne t'est pas permis de l'apprendre : heureux ceux qui peuvent en jouir. » Penthée, méconnaissant le dieu, lui répond de nouveau : « Tu te flattes, par ta réserve, d'exciter ma curiosité. — Les mystères du dieu sont voilés aux yeux des impies, » dit Dionysos. Penthée continue : « Puisque ce dieu t'est apparu, apprends-moi quelle est sa figure? — Il a pris celle qui convenait à ses desseins, c'est à moi de les respecter. » Penthée, qui continue de méconnaître le dieu, lui objecte

[1] Voy. Plutarch. *Alex.*, § 2, p. 7, edit. Reiske. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 293.

[2] Il est dit d'Olympias, qu'elle traînait après elle, dans les chœurs des bacchantes, de grands serpents privés qui, se glissant souvent hors des corbeilles et des vans mystiques, où on les portait, et s'entortillant autour des thyrses de ces femmes et de leurs couronnes, épouvantaient les assistants. (Plutarch. *Alex.*, § 2, p. 7, edit. Reiske.)

[3] Eurip. *Bacch.*, v. 470 et sq.

avec raillerie qu'à l'aide de tels détours il est aisé de parler sans rien dire. Dionysos repart : « Révéler à l'insensé les mystères de la sagesse, c'est s'exposer à paraître peu sage. — Es-tu le premier qui apporte en ces lieux le culte de ta divinité ? demande le roi. — Tous les barbares célèbrent ses saintes orgies. » Penthée subit le châtiment de ces refus obstinés : il périt victime de l'erreur de sa mère et de ses tantes, qui avaient été converties au nouveau culte, et par une de ces illusions si fréquentes dans le délire des bacchantes, il fut pris pour un animal et déchiré comme tel [1]. Ainsi, dans les traditions de la Grèce, le souvenir des malheurs qu'avait causés l'introduction du nouveau culte, les dangereux effets de l'ivresse sur un sexe faible et facilement excitable, étaient transformés en actes de courroux du dieu contre ceux qui avaient refusé de reconnaître sa divinité [2]. De même une autre tradition non moins célèbre nous représentait les filles de Prœtus et les autres femmes d'Argos, devenues furieuses, parce qu'elles avaient méprisé le culte de Dionysos [3]. Une légende rapportait la punition miraculeuse des filles de Minée, qui, par excès d'amour pour leurs époux, avaient négligé de se rendre aux fêtes du dieu [4]. Les Grecs, même à une époque très postérieure, continuèrent d'attribuer à la colère de Dio-

[1] Voy. Apollod., III, 5, 2. Philostr. *Imag.*, I, 1, 8. Ovid. *Metamorph.*, III, 714.

[2] « J'ai ouï dire que Dionysos, écrit Élien (*Hist. var.*, III, 42), remplit » de ses fureurs les femmes de Lacédémone et de Chio. Les Béotiennes, » possédées du même dieu, poussèrent encore plus loin leurs emporte- » ments ; les théâtres en ont retenti plus d'une fois. »

[3] Apollodor., I, 9, 11 ; II, 2, 1. Plin. *Hist. nat.*, XXV, 5 (21, 14, Bip.)

[4] Voy. Ælian. *Hist. var.*, III, 42. Anton. Lib. *Metam.*, 10.

nysos les actes insensés ou criminels que l'on commettait dans le délire de l'ivresse. Alexandre, ayant tué Clitus dans un accès de fureur provoqué par les fumées du vin, vit dans ce crime un effet du courroux de Dionysos dont il n'avait pas célébré la fête au temps marqué [1].

Dans toutes ces fêtes orgiastiques que l'on verra, au chapitre suivant, avoir été le point de départ de mystères plus augustes, respire, ainsi que l'a remarqué M. Creuzer [2], cette mélancolie taciturne qui s'empare de l'âme, lorsque, abandonnée à elle-même, elle se perd dans l'abîme des sentiments et des pressentiments religieux. Bientôt cette âme, oppressée sous le poids des sombres pensées qui l'accablent, fait explosion, et au calme trompeur succèdent ces furieux et solennels transports dans lesquels la Ménade se livre aux actes les plus désordonnés.

L'art antique s'est plu à reproduire ces scènes des Bacchanales; on les trouve sculptées ou peintes sur une foule de vases et de bas-reliefs, et l'on y voit figurer les personnifications des différentes Dionysies, notamment celle des Lénées, qui tiraient leur nom du pressoir ou plutôt des fêtes ainsi appelées [3]. Les artistes se sont épuisés à déployer les ressources de leur imagination et la souplesse de leur dessin, dans ces scènes de désordre

[1] Quint. Curt., lib. VIII, c. 2, § 8. Cf. Plutarch. *Alex.*, § 50. De même Plutarque rapporte, d'après Dosithée, auteur d'une histoire de Sicile, que le syracusain Cyanippe ayant omis, en sacrifiant à tous les dieux, de s'adresser aussi à Dionysos, ce dieu le punit en le rendant ivre; état dans lequel il fit violence à sa fille. (*Parall. græc. et rom.*, § 19, p. 271.)

[2] Voy. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, 1re part., p. 125.

[3] Voy. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, 1re part, p. 127.

[illegible] représentations figurées, ces [illegible] d'une tunique qui laisse tout [illegible] livrent à la joie la plus [illegible] répondent par des gestes [illegible] les satyres; elles agitent [illegible] cymbales; elles frap- [illegible] est caché par le lierre. [illegible] pomme de pin. Cou- [illegible] s'entourent d'une [illegible] Évoé[1]! comme [illegible] sur le vase. Tout [illegible] des sens; elles [illegible] fureur. Les bras étendus, [illegible] le corps presque hors [illegible] forment un branle [illegible] artistes ont donnés aux [illegible] mélange de lubricité et de [illegible] degré de cette exaltation [illegible] atteint, ces femmes ne [illegible] à leur fureur, elles frappaient [illegible] «Oh! quel plaisir, » chante le [illegible] «de s'égarer dans les montagnes, [illegible] danses rapides pour se précipiter sur la [illegible] de revêtir la peau de cerf, de poursuivre le bouc [illegible] de verser son sang, de manger sa chair palpitante! » Dans cette même tragédie, le pasteur du Cithéron raconte comment il a vu les bacchantes mettre en pièces un tau-

1 Voy. Euripid. *Bacch.*, 494 sq., 156, 139, [illegible] Schol. ad Eurip. *Hecub.*, 123. Eudoc. *Viol.*, 87, 118.

2 On peut voir des représentations [illegible] sur une foule de vases, et notamment sur le vase Borghèse [illegible] au Louvre. (Voy. Clarac, *Musée de sculpture* [illegible] I, 2, 129.)

reau; et les monuments nous les montrent frappant du poignard les biches et les chevreuils timides. C'est ainsi que Scopas avait représenté une bacchante qui déchirait un faon[1], dans le paroxysme de sa fureur religieuse. Au milieu de la rage qui les possède, elles n'épargnent même pas les humains : elles immolent Penthée et déchirent Orphée. Leucippe tue, comme Agavé, son propre fils Hippasus[2]. De là l'idée de leur mettre un poignard à la main, ainsi qu'on le voit dans une représentation célèbre du Musée britannique[3]. Il n'y a certainement aucune exagération dans le tableau des fureurs bachiques que nous ont laissé les anciens. On sait que le vin, pris avec excès, produit, chez certaines gens, et surtout chez les tempéraments bilieux, les plus communs dans la Grèce et l'Italie, une ivresse que Percy a nommée *convulsive*. Les yeux brillent et deviennent hagards, les muscles sont en proie à des mouvements spasmodiques; en un mot, l'homme ivre offre tout l'aspect des bacchants et bacchantes des représentations figurées. En outre, plus un peuple est grossier et sauvage, plus l'ivresse se présente chez lui avec un caractère de violence. On sait jusqu'à quel point l'abus des liqueurs fortes rend les sauvages intraitables; chez les Allemands du peuple, chez nos grossiers montagnards auvergnats, l'ivresse est brutale. Les populations farouches de la Thrace, chez lesquelles la Fable place de préférence les bacchantes, durent en conséquence offrir dans leur ivresse un véritable état frénétique. La femme est plus exposée

[1] Plin. *Hist. nat.*, XXXVI, 4, 7.
[2] Voy. Antonin. Lib. *Met.*, 10. Ovid. *Metam.*, IV, v. 1-10.
[3] Ce monument faisait d'abord partie de la collection Townley. (Voy. Gode, *England*, IV, p. 54. Cf. Eckhel, *Choix de pier. grav.*, n° 25.)

que l'homme aux fâcheux effets du vin; l'ivresse détermine chez elle des affections hystériques, des sentiments désordonnés qui la font sortir de sa douceur habituelle; son système nerveux exalté la transforme en une véritable furie : voilà l'explication des Ménades. Ne reconnaît-on pas jusqu'aux hallucinations ébrieuses dans l'erreur d'Agavé ivre, qui prend son fils Penthée pour un lion ?

Les Bacchanales se mêlèrent plus tard, en Grèce, à d'autres fêtes orgiastiques qui offraient avec elles une certaine ressemblance. Le culte de Dionysos, s'étant répandu de Béotie, à Lesbos, à Ténédos et en Éolide[1], avec les colonies éoliennes, ne tarda pas à emprunter les formes asiatiques du culte phrygien de Cybèle et de Sabazius, qui avait avec lui tant de ressemblance[2]. Il en fut de même à Rhodes, où les anciens rites orgiastiques des Curètes s'associèrent aux Dionysies[3]. Thasos, la Bithynie et d'autres lieux de l'Asie Mineure, reçurent directement de la Thrace[4] la pratique des orgies en l'honneur du dieu du vin. Toutes ces altérations du culte dionysiaque se rattachent à l'introduction des rites et des croyances dans la religion de la Grèce, introduction dont je retracerai l'histoire aux chapitres XIV et XVIII de cet ouvrage.

Les fêtes d'Athéné atteignirent de bonne heure, dans la ville qui était placée spécialement sous sa protection, un haut degré de pompe et de magnificence. Athènes, la

[1] Voy. Pausan., X, c. 19, § 3. Ælian. *Hist. anim.*, XII, 34.

[2] Euripid. *Bacch.*, v. 55 sq., 64 sq., 85, 140.

[3] Voy. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 307. Heffter, *Götterdienst auf Rhodus*, III, p. 31.

[4] Voy. Jacobs, *Vermischte Schriften*, V, p. 416.

cité des arts et du luxe, communiqua naturellement au culte de sa divinité protectrice l'éclat dont elle aimait à entourer toutes ses créations. Athéné avait été surtout une déesse de la production végétale et des semences. C'était à ce titre qu'elle était adorée comme la créatrice de l'olivier [1] et comme une des institutrices du labourage [2]. Elle avait enseigné aux hommes à atteler les bœufs à la charrue [3], instrument aratoire que l'on faisait aussi remonter jusqu'à elle [4]. Il est donc probable que les fêtes d'Athéné étaient, dans le principe, tout agricoles. On conserva longtemps en Attique des charrues qui lui étaient consacrées et dont l'emploi donnait aux semailles un caractère religieux [5].

Lorsque les différentes tribus de l'Attique eurent été réunies en une même nation, et que le culte d'Athéné fut devenu un des éléments constitutifs de la religion de l'État, les fêtes de la déesse prirent un nouveau caractère et s'enrichirent de tout ce qui pouvait augmenter leur solennité, de tous les amusements, de toutes les démonstrations qui étaient propres aux mœurs d'une grande cité. Telle fut l'origine des fêtes appelées ***Panathénées***. La tradition leur donnait pour point de départ le sacrifice commun à tous les peuples de l'Attique [6], institué sous

[1] Voy. Apollodor., III, 4, 1.

[2] Voy. L. Preller, *Griech. Myth.*, t. I, p. 136.

[3] De là le surnom de Βουζύγης qu'on lui donnait, et qui fut transporté ensuite à un personnage distinct. Ce surnom s'était conservé en Thessalie sous la forme de Βούδεια, qui avait à peu près le même sens (voy. Steph. Byzant., v° Βούδεια). En Béotie, la déesse recevait, par le même motif, l'épithète de Βοαρμία (voy. Tzetzes, *ad Lycophr.*, 520).

[4] Lobeck, *Aglaoph.*, p. 873.

[5] Plutarch. *Conjug. præc.*, § 42.

[6] Τήν τε πόλιν Ἀθήνας προσηγόρευσε καὶ Παναθήναια θυσίαν ἐποίησε κοινήν. (Plutarch. *Thes.*, § 24, p. 50, edit. Reiske.)

ce nom par Thésée. Le nom de Panathénées rappelle ceux de *Panionies*, de *Panachées*, de *Pambéoties*, désignant tous des fêtes destinées à célébrer l'alliance de nations d'une même race. Les Συνοίκια, qui tombaient le 16 du mois d'Hécatombéon et formaient comme les préliminaires des Panathénées, étaient destinées à rappeler la formation de la cité athénienne. On y fêtait l'anniversaire de la réunion des bourgs de l'Attique en une seule ville [1]. Les Panathénées se distinguaient en petites et en grandes. Les premières se célébraient annuellement; les secondes tous les quatre ans, la troisième année de l'olympiade courante [2].

Des jeux faisaient l'objet principal de ces deux fêtes. Érichthonius passait pour le fondateur de la course de chevaux ou *Hippodromie*, qui avait lieu alors [3]. Des luttes gymniques, une danse armée, accompagnaient ces exercices équestres [4]. Depuis l'époque de Socrate, les cavaliers qui prenaient part à la course devaient porter à la main des flambeaux qu'ils allaient allumer près de la statue d'Éros [5]. On ne saurait douter que ces jeux ne remontassent à une haute antiquité. Le vase d'huile tirée de l'olivier sacré, qui était la récompense du vainqueur dans les jeux gymniques [6], dénote une époque où les

[1] Plutarch. *Thes.*, § 23. Thucyd., II, § 15.
[2] Voy. Meursius, *Panathenæa*, c. 10, ap. *Opera*, t. II, col. 556. Cf. Harpocrat., v° Παναθήν.
[3] Aristoph. *Pax*, 899. Ælian. *Hist. var.*, III, 38. Hygin. *Poet. Astr.*, II, 13. Virgil. *Georg.*, III, 113.
[4] Pindar. *Isthm.*, IV, 42. Lysias, *Defens. largit. ob jus corrump.*, p. 161, § 1, edit. Bekker. Pollux, VIII, 93.
[5] Platon. *Resp. procem.* Plutarch. *Solon.*, § 1, p. 315, edit. Reiske.
[6] Pindar. *Nem.*, X, 64, sq., et *Schol. Schol. Soph. Œd. Col.*, 698. *Schol. Platon. Parmen.*, p. 39 R. Lucian. *Anachars.*, § 9, p. 152, edit. Lehmann.

mœurs étaient encore d'une grande simplicité. Les évolutions de cavalerie n'ont sans doute commencé qu'un peu plus tard [1]. Toutefois Athéné ayant été de bonne heure invoquée comme la créatrice du cheval, il n'est pas impossible que ces exercices équestres datent aussi des premiers temps. La frise de la cella du Parthénon nous offre une représentation de la cavalcade qui animait cette solennité et des courses de char qui l'accompagnaient [2]. Chaque *phyle* ou tribu athénienne choisissait dans son sein un gymnasiarque ou un athlothète, et l'archonte-roi, aidé de quatre assesseurs (ἐπιμελήται), veillait au maintien de l'ordre [3]. Sous le règne des Pisistratides, on ajouta à ces premiers divertissements des récitations de poëmes homériques, faites par les rhapsodes [4], et plus tard des concours de musique [5], pour la commodité desquels Périclès fit construire l'Odéon [6].

Ce qui caractérisait les grandes Panathénées et les distinguait plus particulièrement des Panathénées annuelles, c'était la fameuse procession du péplos, dont les élèves de Phidias nous ont légué une magnifique image sur la frise de la cella du Parthénon. La fête des Panathénées était marquée, en effet, par une cérémonie dans laquelle les Praxiergides [7] enlevaient solennellement à la statue de bois d'Athéné, qui passait pour tombée du ciel, le péplos dont elle était vêtue, et lui en mettaient un nou-

[1] Xenoph. *Conviv.*, c. 1, § 2; *Magist. equit.*, c. 3.

[2] L. de Laborde, *Le Parthénon*, pl. x-xxii, dessins de Carrey. Cf. Beulé, *L'Acropole d'Athènes*, t. II, p. 156 et suiv.

[3] Pollux, VIII, 9, 3.

[4] Lycurg., *adv. Leocrat.*, p. 209.

[5] Voy. Meursius, *Panathenæa*, c. 10, col. 566.

[6] Suidas, v° ᾨδεῖον.

[7] Hesychius, v° Πραξιεργίδαι.

veau [1]. Ce péplos, fait d'un tissu léger et de couleur jaunâtre, avait été brodé par des jeunes filles, choisies dans une fête spéciale appelée *Arrhéphorie* [2] (Ἀῤῥηφορία), et qui tombait dans le mois de Scirophorion [3]. Ce jour-là, des jeunes filles âgées de plus de sept ans, de moins de onze ans [4], se présentaient devant la grande prêtresse et en recevaient des objets mystérieux dont elles devaient ignorer la nature restée cachée même à celle qui les leur transmettait [5]. Elles se rendaient ensuite dans un endroit souterrain, où elles déposaient leur fardeau, pour en recevoir un nouveau, soigneusement couvert [6]. Entre ces jeunes filles, on en choisissait quatre des plus nobles familles, et deux d'entre elles, désignées par l'épithète d'ἐργαστῖναι [7], c'est-à-dire *ouvrières*, étaient chargées de tisser le péplos sacré. Les deux autres, sous le nom d'Arrhéphores, veillaient sur leur œuvre, que l'on commençait le dernier jour du mois de Pyanepsion [8]. Pendant toute la durée de leur travail, c'est-à-dire l'espace d'une année, les vierges demeuraient sur l'Acropole, près du temple d'Érechthée [9]. Elles ne se montraient vêtues que d'un vêtement blanc, par-dessus lequel était jeté un surtout d'or [10]. De riches citoyens regardaient comme une œuvre

[1] Voy. Meursius, *op. cit.*, c. 18, p. 577.

[2] Eurip. *Hecub.*, 468. Platon. *Eutyphron.*, p. 6 C. Suidas, v° Πέπλος. *Etymol. magn.*, v° Ἀῤῥηφορία.

[3] *Etymol. magn.*, ibid.

[4] Hesychius, v° Ἀῤῥηφόροι.

[5] Pausan., I, c. 27.

[6] Id., *ibid.*

[7] Hesychius, v° Ἐργαστῖναι.

[8] *Etymol. magn.*, v° Χαλκεῖα.

[9] Pausan., I, c. 27, § 4.

[10] *Etymol. magn.*, v° Ἀῤῥηφορία. Lysias, *Defens. largition. ob jus corrumpend.*, p. 700, edit. Reiske.

glorieuse ou méritoire de pourvoir à l'entretien de ces jeunes vierges. On les nourrissait d'une sorte de pain, appelé ναστός, et qui était fait de froment nouveau et assaisonné de toute espèce d'épices [1].

Le péplos était décoré de broderies d'or représentant des sujets empruntés aux vieilles traditions de l'Attique, aux exploits de ses héros [2].

Tout le monde prenait part au cortége destiné à porter à la déesse son nouveau vêtement. Les bas-reliefs du Parthénon nous présentent d'abord les magistrats d'Athènes, les gardiens des lois et des rites sacrés. Suivaient les jeunes vierges tenant à la main les patères et les vases destinés aux sacrifices [3]. Puis venaient les *canéphores*, c'est-à-dire les jeunes filles tenant les corbeilles. Près d'elles étaient les filles des étrangers domiciliés en Attique, des *métœques* (μέτοικοι), auxquelles une loi humiliante assignait en quelque sorte le rôle de servantes; elles portaient les aiguières [4], les siéges [5] et les ombrelles [6] destinées à abriter les canéphores choisies dans les plus nobles familles.

Le centre du cortége était occupé par des victimes, réservées pour le sacrifice [7]. Chacune des colonies athéniennes envoyait un bœuf pour cette solennité [8]. Der-

[1] Athen., III, p. 114; XVI, p. 646.

[2] De là l'expression d'ἄξιος τοῦ πέπλου, employée par Aristophane (*Equit.*, v. 566).

[3] Voy. Beulé, *L'Acropole d'Athènes*, t. II, p. 151, 152.

[4] Τὰς δὲ θυγατέρας τῶν μετοίκων ὑδρεῖα καὶ σκιάδια φέρειν. (Harpocrat., Σκαφηφόροι.)

[5] Διφροφόροι (Ælian. *Hist. var.*, VI, c. 1).

[6] Σκιαδηφόροι (Ælian. *Hist. var.*, VI, c. 1; Pollux, III, 55).

[7] Voy. Beulé, *op. cit.*, t. II, p. 153.

[8] *Schol. ad Aristophan. Nubes*, 385.

rière les victimes, marchaient les métœques portant des bassins et des outres pleines d'huile [1] pour les vainqueurs aux jeux panathénaïques.

La frise du Parthénon place ensuite des musiciens jouant de la flûte et de la lyre, dont les accords accompagnaient d'ordinaire les sacrifices [2]. Le cortége était fermé par une troupe de vieillards portant à la main des branches d'olivier, et appelés pour cette raison *thallophores* (θαλλοφόροι [3]). Ce qui montre combien le culte du beau était poussé loin chez les Grecs, même en dehors de l'art, remarque judicieusement M. Beulé, c'est que l'on ne choisissait que des vieillards remarquables par leur beauté [4]. Le péplos était placé sur une petite galère à roues [5] et traîné par des matelots [6]. A la suite de ce cortége solennel se pressait la foule, défilaient les chars et les cavaliers [7].

La procession des grandes Panathénées prenait un éclat tout particulier, lorsqu'on décidait qu'un citoyen avait bien mérité de la patrie ; car on réservait, pour le couronner, le moment de cette solennité, de même qu'on choisissait parfois aussi l'époque des fêtes scéniques de Dionysos [8]. Afin que tout le monde pût participer à la fête, on rendait pendant sa durée la liberté aux captifs [9]. Les

1 Σκαφηφόροι. (Voyez Beulé, *op. cit.*, t. II, p. 154.)
2 Beulé, *op. cit.*, t. II, p. 154.
3 Hesychius, v° Θαλλοφόρος. *Etymol. magn.*, ibid.
4 Beulé, *op. cit.*, t. II, p. 155.
5 Pausan., I, c. 29, § 1. Cf. Xenoph. *Conviv.*, c. 1, § 2.
6 *Schol. Homer. Iliad.*, 734. Philostrat. *Vit. Soph.*, II, p. 550.
7 Beulé, *op. cit.*, t. II, p. 155.
8 Demosth., *pro Corona*, p. 115, 116. Liban. *Argum. Demosth. orat. pro Coron.*
9 *Schol. Demosth. Timocrat.*, p. 184.

sacrifices qui terminaient les Panathénées étaient accompagnés d'abondantes distributions de viande [1]; et dans les prières solennelles que l'on adressait au ciel, on invoquait les dieux pour Athènes et ses alliés [2].

Les petites Panathénées étaient aussi solennisées par une procession à laquelle prenait part la jeunesse des deux sexes. Enfants, vierges et jeunes gens chantaient, en l'honneur des dieux et de leur postérité, des hymnes, et faisaient entendre des supplications. On exécutait aussi, comme dans les grandes Panathénées, des évolutions armées destinées sans doute à rappeler le caractère guerrier de la déesse [3].

Nous possédons peu de détails sur les fêtes d'Artémis. Dans le Péloponnèse, elles paraissent avoir gardé la naïveté et la simplicité des anciennes mœurs de la contrée. Aux réunions solennelles qui avaient lieu près de l'embouchure de l'Alphée [4], pour fêter la déesse, les jeunes filles se livraient vraisemblablement, comme à Caryes, à des danses en l'honneur de la divinité [5]. Ces danses se célébraient surtout les nuits de printemps, et cette circonstance avait valu à l'un des mois de cette saison le nom d'Artémision [6]. En Sicile, à Syracuse, les trois jours des fêtes de la déesse se passaient dans la joie et les festins [7]. Souveraine des morts et des ombres, elle rece-

[1] Meursius, *ibid.*

[2] Par exemple, on priait les dieux, depuis la bataille de Marathon, pour les Platéens. (Herodot., VI, 111.)

[3] Platon. *Leg.*, VII, § 6, p. 382, edit. Bekker.

[4] Strab., VII, p. 343.

[5] Pausan., III, c. 10, § 8.

[6] Preller, *Griech. Myth.*, t. I, p. 188.

[7] Voy. Plutarch. *Marcellus*, § 18, p. 438, edit. Reiske. Tit. Liv., XXV, 23.

vait chaque mois, sous le nom d'Hécate, pendant les jours appelés τριακάδες [1], des sacrifices d'un caractère expiatoire et purificatoire. On déposait dans les carrefours des aliments (δεῖπνα), ou l'on jetait le reste des offrandes qui lui avaient été faites, pour les brûler avec des rameaux de thym sauvage. De là le nom d'ὀξυθύμια [2], donné aux carrefours où se faisait cette bizarre offrande.

A chaque nouvelle lune, les gens riches renouvelaient, en l'honneur de la déesse des nuits et des ombres, des offrandes de pains et de mets fort simples [3] que l'on plaçait ainsi dans les carrefours, devant ses images. Les pauvres venaient en son nom, la nuit, vider les plats [4]. Dans d'autre fêtes établies en commémoration du caractère funèbre d'Hécate, on précipitait son simulacre dans la mer ou dans une fosse [5].

Le culte d'Artémis Taurique était plus barbare et moins simple. J'ai déjà parlé plus d'une fois de la cruelle flagellation à laquelle on soumettait les jeunes Lacédémoniens pour fêter Artémis Orthia, qui n'était qu'une autre forme de cette déesse. La prêtresse assistait en personne au supplice, et, tenant dans les mains une image de bois d'Artémis, elle déclarait que le poids de ce simulacre allait excéder ses forces, toutes les fois que le bras qui

[1] Voy. Harpocrat., v° Τριακάς. Athen., VII, p. 235.

[2] On construisait généralement devant les maisons de petites chapelles renfermant des images d'Hécate (Ἑκατεῖα) où l'on exposait les aliments qui lui étaient consacrés (Preller, *Griech. Myth.*, t. I, p. 200). Il y avait à Stratonicée des fêtes spéciales en l'honneur d'Hécate, qui portaient le nom d'Ἑκατήσια (Strab., XIV, p. 660).

[3] Athen., lib. VII, p. 313 B, 325 C; lib. VIII, p. 358 F.

[4] C'est ce qu'on appelait le *souper d'Hécate.* (Lucian. *Tyrann.*, § 7, p. 198, edit. Lehmann. Aristoph.. *Vesp.*, v. 800; *Plut.*, v. 594.)

[5] D'où le nom de Τυμβίδια donné à la déesse. (Voy. Hemsterhuis, *ad Lucian. Dial. mort.*, t. I, p. 330.)

fustigeait venait à se ralentir [1]. Le public encourageait les victimes à endurer sans plainte cette cruelle épreuve [2], et ces encouragements inspiraient à la jeunesse lacédémonienne une résignation stoïque [3].

Dans les fêtes par lesquelles les Doriens honoraient Artémis, les jeunes filles, vêtues d'un simple chiton, se livraient sans pudeur à des danses furibondes [4].

Les fêtes d'Aphrodite, sans présenter au même degré le caractère désordonné que l'on remarquait dans celles de Dionysos, en rappelaient cependant, par certains rites, l'obscénité. Il était difficile qu'il en fût autrement dans des cérémonies destinées à symboliser l'action de la force reproductrice et l'origine des plaisirs de l'amour. Toutefois, dans ces fêtes, la grâce se mariant à la volupté, ainsi que nous le montrent les monuments, le sentiment du beau s'éveillait dans les esprits et atténuait l'effet fâcheux que de pareilles scènes pouvaient exercer sur la moralité. Nous ne connaissons du reste qu'assez imparfaitement le caractère des fêtes de la déesse. Les détails qui nous en sont parvenus se rapportent plutôt aux rites asiatiques d'introduction postérieure qu'au culte hellénique proprement dit : aussi renverrai-je aux chapitres XV et XVI pour l'exposé de ces solennités.

Le caractère des fêtes d'Héphæstos se trouvait dans un étroit rapport avec celui du dieu auquel elles étaient consacrées. Elles consistaient principalement dans une

[1] Cicer. *Tuscul.*, II, 14. Lucian. *Anacharsis*, § 39, p. 193. Senec., *De provid.*, c. 4. Stat. *Theb.*, VIII, 437.

[2] Plutarch. *Instit. Lacon.*, § 40, p. 958, edit. Wyttenb.

[3] *Schol. Euripid. Hecub.*, 915.

[4] Zoëga, *Bassirilievi*, tav. XX, XXI. Welcker, *Alte Denkm.*, II, p. 146 et suiv.

course aux flambeaux analogue à celle des Panathénées. Les jeunes gens devaient courir ayant chacun à la main un flambeau allumé qu'il s'agissait de faire éteindre par la rapidité de la course. Malheur à celui dont le flambeau avait résisté le plus longtemps à cette singulière épreuve; les sarcasmes des assistants le poursuivaient impitoyablement[1].

Pareilles lampadophories se retrouvaient aux fêtes de Prométhée[2]; et c'est là une circonstance qui vient à l'appui de l'identité originelle du Titan et d'Héphæstos[3], autrement dit d'Agni et du frère d'Épiméthée, identité dont j'ai déjà montré la vraisemblance au chapitre II. Aux *Bendidies*, qui tombaient le 10 de Thargélion et se célébraient au Pirée, en l'honneur d'une déesse thrace[4] dont j'examinerai le caractère au chapitre XV, on renouvelait les mêmes exercices.

Les fêtes de Poséidon ne nous sont guère mieux connues que celles d'Aphrodite. Une des plus renommées avait lieu chez les Ioniens, au *Panionium*, près du mont Mycale[5]. Dans une des Cyclades, à Ténos, tous les ans, se célébrait, en l'honneur de Poséidon et d'Amphitrite, une fête à laquelle prenaient part les habitants des îles voisines, et qui était l'occasion de nombreux festins[6]. A Égine, dans la fête nommée Θίασοι, un repas constituait,

[1] On frappait celui qui avait ainsi mis à contribution l'impatience des concurrents, avec le plat de la main. (Voy. Aristoph. *Ran.*, v. 1087 et *Schol. ad h. l.*)

[2] *Schol. ad Aristoph. Ran.*, 1087. Voy. tome I, p. 217, 365.

[3] Xenoph., *De republic. Athen.*, c. 3.

[4] Plat., *De republ.*, § 1. *Schol. Ruhnken.*, p. 143. Hesych., v° Βένδις. Xenophon. *Hellen.*, II, c. 4, § 1. Procl., *in Tim.*, p. 9; *in Rempubl.*, p. 353.

[5] Voy. Herodot., I, 148. Strab., VIII, p. 384; XIV, p. 639.

[6] Strab., X, p. 487. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, n° 2329.

de même, la principale solennité en l'honneur du dieu. Mais ce repas avait un caractère tout privé, et les maîtres ne devaient pas même manger en présence de leurs esclaves[1].

A Éphèse, on célébrait aussi de grands festins pour honorer cette même divinité, et les jeunes gens qui servaient alors le vin, étaient désignés sous le nom de *Taures*[2]. A Athènes, dans certaines fêtes de Poséidon, le bain public constituait une sorte de rite sacré, destiné vraisemblablement à rappeler que ce dieu présidait à l'élément humide [3]. C'est dans une de ces fêtes que Phryné se montra nue, pour la première fois, en public. Ces bains, pris dans la mer, rentraient du reste dans la catégorie des jeux qui accompagnaient aussi à Corinthe la fête du même dieu. J'en reparlerai plus loin en traitant des principaux jeux de la Grèce.

Des jeux faisaient aussi le fond des fêtes qui se célébraient en l'honneur d'Hermès (Ἑρμαῖα); et en effet, ce dieu présidant à la palestre et au gymnase, la répétition solennelle des exercices qui s'y pratiquaient était la manière la plus naturelle d'honorer sa puissance et sa gloire [4].

La même observation est applicable à Hercule, qui passait, comme on le verra bientôt, pour l'instituteur des grands jeux de la Grèce, et qui présidait à une foule d'autres exercices du même genre. A Thèbes, à Marathon, on célébrait des *Héraclées* [5]. Dans cette dernière ville, elles paraissent avoir été fêtées tous les cinq ans [6];

[1] Plutarch. *Quæst. græc.*, § 44, p. 235.
[2] Ταῦροι. (Athen., X, p. 425.)
[3] Athen., XIII, p. 591, c. 59.
[4] Voy. Pausan., VIII, c. 14, § 10. *Schol. Pindar. Olymp.* VII, 156.
[5] Pindar. *Olymp.* IX, 97, 134; XIII, 148. Meursius, *Græc. feriata*, col. 876.
[6] Pollux, VIII, 9. Cf. inscript. citée ci-dessous.

plus tard on les solennisa en Attique par un festin. Une table richement ornée [1] se dressait pour ceux qui y prenaient part. Il y avait, comme aux Panathénées, une distribution de viande et de pain [2]. Chacun des sacrificateurs, dont le nombre était fixé à dix, par une nouvelle analogie avec les fêtes d'Athéné, avait droit à une somme d'argent représentant le prix du vin destiné aux libations. Enfin la fête donnait lieu, comme presque toutes celles des Grecs, à une procession ou pompe [3]. Je n'en dirai pas davantage sur les Héraclées. En faisant connaître plus loin dans ce chapitre, la nature et le caractère des grands jeux, je compléterai du même trait l'esquisse des fêtes d'Hercule, représentées par ces jeux mêmes. Il me suffira d'observer ici qu'Alcide étant le héros vainqueur par excellence (Καλλίνικος), le dieu qui triomphe des ennemis de tout genre, ces fêtes avaient naturellement le caractère de la célébration d'une victoire. On s'y livrait à une joie bruyante ; on arrosait de copieuses libations les festins dans lesquels on se réjouissait des hauts faits du fils d'Alcmène [4]. On se lançait, comme à Linde et ailleurs, des plaisanteries et des bons mots [5].

Les fêtes de Déméter et Proserpine avaient été, dans le principe, tout agricoles et destinées à célébrer la fécondité de la terre et les productions dont elle nous enrichit.

[1] Ἐπικόσμησις τῆς τραπέζης.

[2] Ἀρτονομία, κρεονομία.

[3] Voy. une inscription grecque postérieure à l'époque d'Alexandre, publiée par M. Pittakis, dans les *Ephémérides archéolog. d'Athènes*, 1841, p. 309, n° 369.

[4] Voy. Euripid. *Herc. fur.*, 680. Cf. Virgil. *Æneid.*, VIII, 287, sq.

[5] Apollodor., II, 5, 11. Conon. *Narrat.*, 11, p. 10, edit. Kannegiess. Cf. Heffter, *Die Gœtterdienste auf Rhodus und der Heraclesdien stauf Lindus*, 1827.

Tel était le caractère que les *Démétries* conservaient encore à l'époque qui nous occupe, en certains lieux et à certains anniversaires : par exemple, dans les Aloa (Ἀλῶα), où l'on fêtait en commun Dionysos et les deux grandes déesses, à l'occasion du battage des grains dans l'aire [1]; ou encore celles qui, à l'époque du printemps, à celle des semailles, de la maturation des épis, se célébraient en l'honneur de Déméter Chloé et de sa fille [2].

C'était à Athènes que se célébraient, au nom de la Grèce entière [3], les *Proërosia* (Προηρόσια) après la moisson et avant le labourage (πρὸ ἀρότου); elles devaient à cette circonstance leur dénomination. En Sicile surtout, les fêtes de Proserpine gardaient une physionomie qui en dénotait l'origine agricole. L'épouse de Pluton, fêtée dans les *Anthesphories*, les *Théogamies* et les *Anacalyptéries*, les *Phéréphatties* et les *Corées*, ne s'enveloppe jamais assez complétement du caractère de reine des enfers que le mythe lui avait donné, pour que la pensée agricole qu'elle personnifiait ne perce pas çà et là [4].

Mais à Athènes et à Éleusis, la pompe attachée de plus en plus aux fêtes des deux déesses, les rites de plus en plus nombreux qui s'ajoutèrent à ces solennités, le mystère dont s'entouraient plusieurs de ces rites, imprimèrent un caractère tout spécial aux Démétries. Si l'on en excepte

[1] Voy. Philochor. *Fragm.*, p. 86, et Reitz, *ad Lucian.*, t. III, p. 280, sq. Hemsterh., t. VIII, p. 199, 516, edit. Bip. Cf. Creuzer, *Religions de l'antiquité*, trad. Guigniaut, t. III, part. II, p. 641.

[2] Voy. Sophocl. *Œd. Colon.*, v. 1600, et *Schol. ad h. l.* Diodor. V, 4, et Creuzer, *op. cit.*, t. III, part. II, p. 549 et 641.

[3] Aristid. *Panathen.*, p. 318, et *Schol.*, p. 55, edit. Dindorf. *Schol. Aristoph. Plut.*, 1055; *Equit.*, 725. Suidas, v° Προηρόσια et v° Εἰρεσιώνη.

[4] Cf. Meursius, *Græcia feriata* (*Oper.*, t. III, col. 803, 908, 971). Voy. le chapitre VI.

les grandes Panathénées, aucune fête athénienne ne pouvait lutter de majesté et de magnificence avec celle des deux grandes déesses. Il est remarquable que dans l'antiquité hellénique et romaine, comme dans l'Europe et l'Amérique catholiques, la sympathie et la vénération populaires, la plus grande pompe du culte, se soient attachées de préférence à des déesses, à des êtres féminins divinisés. En tenant compte de la différence des croyances et de la distance des temps, on retrouve dans le culte d'Athéné, de Déméter, de Proserpine, de Vesta, d'Isis et de la vierge Marie une analogie d'esprit et de forme que l'on ne saurait méconnaître. Dans les manifestations publiques des adorations qui leur étaient adressées, l'humanité a cherché l'idéal de la femme, et représenté comme des attributs de ces déesses les vertus les plus douces dont ce sexe a surtout le privilége. Le dieu étant toujours conçu comme doué des qualités viriles, attributs naturels de la force et de la puissance, le type des perfections plus gracieuses et plus douces ne pouvait être placé que dans une déesse. Ce besoin moral d'un type de la femme chaste et bonne, tendre et dévouée, fit repousser du culte des grandes déesses antiques qui viennent d'être citées, le caractère libre et dissolu qui s'attachait naturellement à la célébration de la fécondité et de la production. A la différence d'Aphrodite, qui demeure la divinité du sexe féminin considéré comme un instrument de plaisir sensuel, une source de volupté, Déméter, de même qu'Athéné et la Vesta latine, garda constamment un caractère pur et virginal, qui communiqua à son culte une gravité et une grandeur dont ses fêtes ont été profondément empreintes. Les cérémonies qui avaient lieu en l'honneur de Déméter et de sa fille ont été certainement, dans la

Grèce, la source la plus abondante de sentiments religieux. Elles moralisèrent et sanctifièrent les masses bien plus que ne le faisaient les fêtes en l'honneur de dieux. Plus l'homme s'est représenté la femme avec un caractère de chaste sévérité, plus ses mœurs en ont reçu une pureté, une régularité qu'on trouve au contraire absente quand la femme est dégradée et ravalée à la condition d'une courtisane. Il a besoin d'éloigner de sa pensée, même la satisfaction légitime des plaisirs auxquels la nature l'invite, pour ne point flétrir le type fragile de l'innocence féminine, et la morale gagne ainsi en s'alliant à une religion qui exagère les prescriptions de la chasteté et commande une sévérité de mœurs dont elle ne peut trouver le type accompli que dans un être divin.

Les *Thesmophories* et les *Éleusinies* constituaient par excellence les fêtes de Déméter. Dans les premières, la déesse était publiquement célébrée comme l'institutrice de la société et des lois; et les symboles seuls qui y figuraient offraient le caractère mystérieux qui s'attachait au contraire, dans les Éleusinies, aux cérémonies principales. Les Thesmophories constituaient la fête nationale et populaire; les Éleusinies la fête mystique et aristocratique. Aussi ces dernières appartiennent-elles à cette classe particulière de fêtes qui sont désignées sous le nom de *mystères*, et que l'érudition a généralement distinguée des autres en les étudiant à part. Je ne dirai donc que peu de chose ici des Éleusinies, remettant au chapitre suivant à en exposer le développement et l'histoire.

Quoique tout le monde prît part aux Thesmophories, ces fêtes étaient avant tout célébrées par les femmes; elles étaient, en effet, le triomphe de leur sexe, et l'homme semblait n'y figurer qu'au second rang. Il était défendu

aux hommes, sous peine de mort, de pénétrer dans le Thesmophorion, temple où s'accomplissaient les rites sacrés.

Chaque tribu de l'Attique choisissait deux femmes chargées de présider aux Thesmophories; elles devaient être nées d'un mariage légitime et légitimement mariées elles-mêmes; le droit d'élection appartenait à leur sexe. Les hommes qui possédaient un capital de trois talents étaient tenus de fournir à leurs épouses l'argent nécessaire pour subvenir aux frais qu'entraînait la célébration de la fête: c'était un des services publics imposés aux citoyens d'Athènes [1]. Ce rôle prédominant des femmes, dans le culte de Déméter, ne se retrouvait pas seulement à Athènes; il paraît avoir caractérisé en bien des lieux les Démétries. Peut-être même l'exclusion des hommes à la participation de certains rites, célébrés en l'honneur de la déesse, fut-elle l'origine du caractère secret qu'avaient généralement les fêtes de Déméter. Il y avait des rites destinés à la commémoration de l'acte de la génération ou de la production. La présence des hommes eût souillé le caractère chaste que l'on voulait conserver à ces cérémonies. A Pellène, en Achaïe, on célébrait en l'honneur de Déméter, dans le *Myséon*, des fêtes qui duraient sept jours. L'un de ces jours, le troisième, les hommes n'étaient point admis dans le temple; les femmes seules y restaient et prenaient part, la nuit, aux rites établis par la loi. Non-seulement les hommes, mais tout animal mâle [2], les chiens

[1] Voy. Aristoph. *Thesm.*, 633, sq., 1156. Isæus, *De Pyrrh. hered.*, § 80, et *De Ciron. hered.*, § 19, p. 70 et 208, edit. Reiske. Lysias, *De Eratost. cæd.*, § 20, p. 194, edit. Bekker. Cf. Corsini, *Fast. Att.*, II, p. 340, sq. Spanheim, *ad Callim. in Cerer.*, 43, edit. Wellauer, p. 28.

[2] Il existe encore aujourd'hui, aux couvents du mont Athos, une prescription analogue. Il n'est pas même permis aux femelles des animaux de pénétrer dans les monastères.

notamment étaient exclus du temple. Les hommes n'étaient autorisés à y entrer que le lendemain [1].

Le nom de Thesmophories était tiré de l'épithète sous laquelle on y invoquait Déméter : Déméter *Thesmophore*, ou législatrice, était celle qui avait donné les lois saintes fondées sur l'agriculture et la propriété [2]. *Thesmos*, en effet, écrit M. Creuzer, fut le nom le plus ancien des lois chez les Grecs; et ce nom, qui veut dire établissement, statut, était encore celui des célèbres et terribles lois de Dracon [3]. Déméter elle-même, d'après la tradition religieuse, passait pour avoir apporté à Éleusis les premières tables de la loi, les premiers statuts. En mémoire de ce bienfait, des femmes choisies portaient à Éleusis, dans la procession solennelle qui avait lieu lors des Thesmophories, ces tables antiques [4], et de là le nom imposé à la fête. Les paroles, en dialecte mégarien [5], que l'on prononçait dans le sacrifice expiatoire qui accompagnait cette fête, en rappelaient le berceau primitif.

Les Thesmophories, quoique célébrées en Attique avec plus d'éclat que partout ailleurs, étaient cependant aussi

[1] La construction de ce Mysœon était attribuée à Mysios d'Argos. Lorsque les hommes rentraient dans le temple, il se faisait entre eux et les femmes un échange de plaisanteries. (Voy. Pausan., VII, c. 17, § 3.)

[2] θεσμοφόρος, legifera, *Schol. ad Aristoph. Thesm.*, 89. Virgil. *Æneid.*, IV, 58. Servius, *ad h. l.* Cf. Wyttenb. *ad Plutarch. Conjug. præcept.*, p. 138, B.

[3] Voy. Meursius, *Solon.*, c. 13. Menag., *ad Diog. Laert.*, I, 53. Solon lui-même appelle ses lois θεσμοί, *Bacch. Fragm.*, 101.

[4] *Schol. Theocrit.*, IV, 25, où il est dit *les livres des lois*, τὰς νομίμους βίβλους καὶ ἱερὰς, κ. τ. λ. Cf. Ciceron., *II in Verrem*, V, 72.

[5] On prononçait ces mots mégariens en poussant les porcs qui devaient servir au sacrifice. (Clem. Alex. *Cohort. ad gent.*, p. 14, edit. Potter.)

fêtées dans une foule de localités [1]. On les trouve en Phocide et en Locride; en Béotie, depuis les Cadméens et les Géphyréens; en Crète, d'où elles furent portées à Paros et à Thasos; à Mégare, d'où elles étaient passées vraisemblablement en Sicile [2]; à Phénée en Arcadie, où elles étaient plus anciennes que les Éleusinies [3]; à Pellène, sur la frontière de l'Achaïe [4], et à Trézène en Argolide [5].

Cette grande extension du culte de Déméter Thesmophore indique une origine fort ancienne que des érudits ont fait remonter jusqu'aux Pélasges [6]. Ce qui paraît plus certain, c'est que les Ioniens ont été les grands propagateurs de ce culte auguste [7], qui atteignit dans Athènes son plus haut degré de splendeur.

La fête athénienne prit une extension graduelle et absorba en une seule solennité des cérémonies qui semblent avoir eu d'abord une existence propre et distincte.

Les Thesmophories de l'Attique étaient destinées surtout à solenniser les semailles d'automne, et voilà pourquoi elles devaient avoir pour ministres, comme le remarque

[1] Clem. Alex. *Cohort. ad gent.*, p. 14, edit. Potter. Voy. Guigniaut, *Religions de l'antiquité, Éclairc. du livre VIII*, p. 1153.

[2] Voy. Athen., XVI, p. 647, A. Cicer., *II in Verr.*, IV, 45.

[3] Pausan., VIII, c. 25, § 4.

[4] Pausan., VII, c. 27, § 3.

[5] Pausan., II, c. 32, § 7.

[6] Telle est notamment l'opinion de M. Guigniaut (voy. *Religions de l'antiquité*, t. III, part. III, p. 1151). On peut produire en effet, en faveur de l'origine pélasgique du culte de cette déesse, l'existence de la déesse *Bona Dea* en Italie, dont le culte secret avait avec celui de Déméter la plus grande analogie, et d'où les hommes et les animaux mâles étaient sévèrement exclus. (Voy. Cicer. *De harusp. resp.*, § 17; *II in Verr.*, IV, 45, 52; *ad Attic.*, II, 4. Servius, *ad Virg. Æn.*, VIII, 314. Tibull., I, 7, 22. Juvenal. *Sat.*, VI, 314. Ovid. *Fast.*, V, 148. Ovid., *de Art. am.*, III, 633. Macrob. *Saturn.*, I, 12.)

[7] Voy. Preller, *Demeter und Persephone*, c. 3, p. 335 et suiv.

M. Creuzer, des femmes mariées [1]. En effet, il y avait une association symbolique entre les idées de génération et de semailles [2]. Cette époque des semailles tombait au mois de Pyanepsion, et les Thesmophories duraient depuis le 9 jusqu'au 13 inclusivement [3]. Le premier jour était celui des Στηνία [4], pendant lequel les femmes d'Athènes formaient une procession moqueuse ainsi nommée, et se rendaient à Halimus, à 35 stades de la ville, où se trouvait, non loin du promontoire Colias, un temple de Déméter et de sa fille Proserpine [5]. Là se célébraient pendant la nuit, le jour suivant, c'est-à-dire le 10, les orgies ou les Thesmophories de Halimus [6], comme elles étaient appelées. Cette première cérémonie, à partir de laquelle on était en usage de compter la fête [7], en formait le prélude obligé. Le 11, les femmes revenaient de Halimus à Athènes, pour célébrer pendant les

[1] Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, part. II, p. 726.

[2] Les semailles d'automne se nommaient proprement ἄροτος, et Plutarque (*Præcept. conjug.*, § 42, p. 566 et sq., edit. Wyttenb.), qui nous donne à ce sujet des détails curieux, appelle le mariage : ὁ γαμήλιος σπόρος καὶ ἄροτος. De là encore la formule athénienne : ἐπ' ἀρότῳ παίδων γνησίων (t. II, p. 567).

[3] Voy. *Schol. ad Aristoph. Thesmoph.*, 86. Alberti, *ad Hesych.*, I, p. 1702. Photius, *Lexicon*, p. 69. Guigniaut, *Éclairc.*, cité, p. 1153.

[4] Aristoph. *Thesmoph.*, 841. *Ran.*, 389. Hesych., v° Στηνιῶσαι. Phot., v° Στηνία.

[5] Pausan., I, c. 31, § 1. Hesych., v° Σωλιάς. Cf. la note de M. Guigniaut, lieu cité.

[6] Voy. Arnobe et Clément d'Alexandrie cités par Lobeck, *Aglaoph.*, p. 983, et *Religions de l'antiquité*, t. III, 2e part., p. 1622, note, et 1150. Ces Thesmophories de Halimus étaient aussi désignées sous le nom de Thesmophories de Colias. (Voy. Guigniaut, *Éclairc.*, cité, p. 1156.)

[7] Aristoph. *Thesmoph.*, v. 80, et les observations de M. Guigniaut, *Éclairc.*, cité, p. 1153.

nuits suivantes, jusqu'au 13, la partie la plus solennelle de toute la fête, soit dans le Thesmophorion de la colline du Pnyx, soit dans celui du Pirée [1]. Ce jour se nommait ἄνοδος, le *retour*, ou bien la *montée*, ἀνάβασις [2]. Le jour suivant, ou le 12 (νηστεία), était, comme l'indique ce mot, le jour d'un jeûne observé rigoureusement, et ainsi que s'exprime Aristophane, confirmé par Diphile [3], le *jour du milieu*, entre l'ἄνοδος, tombant le 11, premier jour de la fête athénienne, et le 13, ou le dernier, qui portait le nom de Καλλιγένεια [4]. Ce nom de Calligénie, donné à Déméter en qualité de déesse à la belle progéniture [5], avait fini par s'étendre au jour dans lequel on lui offrait des sacrifices, en compagnie d'autres divinités chthoniennes et nourricières [6].

Les Thesmophories étaient, comme j'ai dit plus haut, exclusivement célébrées par les femmes [7], qui prenaient dans cette circonstance le nom de *Thesmophoriazouses* [8]. Déméter était alors adorée par elles comme présidant au

[1] Voy., sur ces deux édifices, Preller, *Demeter und Persephone*, p. 340, et Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, 2e part., p. 625, note 3.

[2] Hesych., edit. Alberti, I, p. 386. Alciphron. *Epist.* III, 39. Voy. la note de M. Guigniaut, *Éclairc.* du livre VIII cité, p. 1154, note 1.

[3] Diphil. ap. Athen., VII, p. 307, F. Aristoph. *Thesmophor.*, v. 86. Plutarch. *Demosth.*, § 30, et *Observations* de Dindorf dans les *Annotations sur les Scholies d'Aristophane*, p. 508.

[4] *Schol. ad Aristoph. Thesm.*, 306. Plutarch. *Quæst. græc.*, § 31. Photius, *Lexic.*, p. 69.

[5] Voy. la remarque de M. Guigniaut sur le passage de Creuzer, *Religions de l'antiquité*, t. III, 2e part., p. 645.

[6] Aristophane (*Thesmoph.*, v. 304 et sq.) nous apprend qu'on offrait dans ce jour des sacrifices à Déméter, à Cora, à Plutus, à Calligénie, à Hermès et aux Charites. Cf. Preller, *Demeter und Persephone*, p. 345.

[7] Voy. Guigniaut, *Éclairc.*, cité, p. 1155.

[8] Tel est le titre de la comédie d'Aristophane.

mariage, à la génération, à la production réglée et légitime des enfants, assimilée à celle des fruits de la terre. Les Thesmophories symbolisaient, sous une forme pratique et toute visible, une partie des idées que les Éleusinies représentaient à l'aide d'un symbolisme plus épuré et plus métaphysique [1].

Par les purifications préparatoires, par les épreuves auxquelles devaient se soumettre les femmes qui allaient célébrer les Thesmophories, ces fêtes se rattachaient aux mystères. Entre ces rites préparatoires, le plus important était l'observation d'une chasteté temporaire. Par ce côté les Thesmophories se rattachaient plus étroitement à ces solennités empreintes d'un sens mystique et d'un caractère moral que les anciens appelaient *mystères;* et lorsqu'on rapproche les Thesmophories des Éleusinies, on y retrouve alors un symbolisme commun, dont l'étude ne saurait être séparée. C'est donc dans le chapitre suivant, à l'occasion des fêtes de Déméter à Éleusis, que je reviendrai sur les prescriptions morales et les emblèmes des Thesmophories. Dans l'examen des deux ordres de solennités, nous retrouverons d'ailleurs le développement de l'histoire mystique de Déméter, qui a été résumée au chapitre VI.

Je ne parlerai donc ici, à propos des Éleusinies, que des cérémonies publiques ou *panégyries*, qui peuvent être distinguées des mystères proprement dits. Cette fête des Éleusinies ne durait pas moins de douze et même de quatorze jours, depuis le 15 jusqu'à la fin du mois de Boédromion [2]. Les premiers jours étaient consacrés à

[1] Guigniaut, *Éclairc.*, cité, p. 1155.

[2] Voy. la note de M. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, 3e part., p. 1183, et ce qui est dit au chapitre suivant.

des initiations. Le 20 du mois avait lieu la grande panégyrie ou procession générale [1]; solennité magnifique et vraiment religieuse [2], qui produisait une impression profonde sur l'esprit athénien et qui rendait visible à tous les yeux la majesté de la déesse, cachée dans d'autres temps au fond du sanctuaire. Cette procession, non moins nombreuse que bruyante, se rendait d'Athènes à Éleusis. Elle partait vraisemblablement de l'Éleusinium dans la première de ces villes, passait par l'Agora et le Céramique, et suivait la Voie sacrée jusqu'à Éleusis [3]. Elle y arrivait à la nuit aux flambeaux [4], après avoir traversé les *Rhiti*, où les initiés se purifiaient [5]. Tout le long de la route on offrait des sacrifices, on exécutait des danses et divers autres rites [6]. Pendant toute la procession l'air retentissait d'acclamations et d'hymnes en l'honneur de Déméter et de Jacchus son fils [7]. Puis, quand à Éleusis toutes les cérémonies avaient été accomplies, ce qui durait plusieurs jours [8], on revenait à Athènes en une autre procession qui avait aussi ses stations [9].

[1] Εἰκάδι οὖ περὶ αὐτὴν τὴν εἰκάδα, τὸν Ἴακχον ἐξ ἄστεος Ἐλευσίναδε πέμπειν, ἐξάγειν, ἐξελαύνειν. Plutarch. *Phocion.*, § 28. *Camill.*, § 19. *Alcibiad.*, § 34. *Schol. Aristoph. Ran.*, 326. Strab., X, p. 468.)

[2] Θέαμα σεμνὸν καὶ θεοπρεπές, dit Plutarque. (*Alcibiad.*, § 34, p. 73.)

[3] Herodot., VIII, 65 (passage interprété mal à propos par Otfr. Müller en ce sens, que la procession serait venue d'Éleusis à Athènes); Hesych., II, p. 5, edit. Alberti.

[4] Hesych., v° Διαγόρας, *Schol. ad Aristoph. Ran.*, 323, 401. C'était une distance de quatre heures ou de 150 stades au moins que la procession des initiés devait parcourir beaucoup plus lentement.

[5] Himer. *Orat.* VII, 512. *Schol. ad Aristoph. Ran.*, 333. Istrus, *ap. Schol. Œd. Colon.*, 673. Polyæn., III, 10, 4.

[6] Plutarch. *Alcib.*, loc. cit.

[7] Valckenaër, *ad Herodot.*, VIII, 65.

[8] Voy. Guigniaut, note citée, p. 1188.

[9] Notamment la station du Figuier sacré. Philostr. *Vit. sophist.*, II,

Depuis au moins la LXX[e] olympiade, c'est-à-dire le commencement du v[e] siècle avant notre ère, Dionysos commença à être associé à Déméter en qualité de divinité de la production, en sorte que plusieurs fêtes de cette déesse, et notamment les Anthestéries, prirent un caractère qui les rapprocha des Dionysies. Dans les *Anthestéries* qui se célébraient au mois des fleurs, Anthestérion, on fêtait plus spécialement Perséphoné ou Cora et son retour sur la terre. C'étaient deux ordres de mystères. Les *Anthestéries* étaient désignées sous le nom de *petits mystères* ou encore de *mystères d'Agra* ou *d'Agrae*, à cause du faubourg d'Athènes de ce nom, situé au delà de l'Ilissus et où se trouvait un temple destiné à la célébration de la fête [1].

On voit, par ce que je viens de dire, combien chez les Grecs, et notamment chez les Athéniens, les fêtes étaient nombreuses. Elles servaient comme de divisions pour marquer les différentes époques de l'année. Elles se liaient aux phénomènes dont la succession se reproduit périodiquement durant la course annuelle du soleil. De là l'union intime du calendrier et de la religion, la nécessité d'une connaissance exacte des fêtes. On en avait composé des traités, et nous savons en particulier que l'on en devait un à Philochore [2]. Les noms que recevaient les mois chez les différents peuples grecs étaient tirés, pour la plupart, des fêtes mêmes qui se célébraient dans leur cours. J'ai déjà parlé du mois athénien appelé *Anthes-*

c. 20, p. 602 B., et alias. Sainte-Croix, *Mystères du paganisme*, 2[e] édit., t. I, p. 332.

[1] Voy. à ce sujet la note de M. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, liv. VIII, t. III, 2[e] part., p. 1179.

[2] Harpocrat., v[o] Χύτροι. Cf. Ch. Müller, *Fragm. histor. græc.*, t. I, p. 411.

térion, marqué par les Anthestéries. Le mois d'*Hécatombéon*, qui commençait l'année athénienne, après avoir porté le nom du dieu Cronos que l'on fêtait vraisemblablement à l'un de ces jours, tira sa nouvelle désignation des sacrifices qui se célébraient en l'honneur d'Apollon [1]. Les Métagéitnies (Μεταγείτνια), qui se célébraient dans le mois suivant, lui valurent son nom de *Métageitnion* [2]: ces fêtes étaient consacrées à une sorte de réception solennelle, ou célébration de l'hospitalité, les *Théoxénies* [3]; Apollon y était honoré comme le dieu des moissons et celui qui donne aux autres dieux l'hospitalité. Les *Boédromies* (Βοηδρόμια) avaient valu au troisième mois de l'année athénienne son nom de Boédromion : ces fêtes avaient pour objet la commémoration de la victoire remportée par Thésée sur les Amazones [4]; Apollon y était invoqué comme un dieu *nicéphore* ou qui assiste dans les combats. Le mois de Pyanepsion devait son nom [5] aux offrandes de légumes et de fèves (πύανα) [6], que l'on faisait à Apollon comme au dieu protecteur des plantes alimentaires [7].

[1] Aristot. *Hist. anim.*, V, 11. Bekker, *Anecdota*, p. 247. *Etymol. magn.*. p. 321. Cf. V. F. Hermann, *Ueber griechische Monatskunde*, ap. *Abhandl. der Gesellschaft zu Göttingen*, p. 97.

[2] Plutarch., *De exilio*, c. 6, p. 423, edit. Wytt. Plutarch. *Poplicola*, § 14, p. 410, edit. Reiske. *Schol. Thucyd.*, II, 15.

[3] *Schol. Thucyd.*, II, 15. Cf. K. F. Hermann, *Gottesdienstl. Alterth.*, § 51, 29, § 65, 29.

[4] Plutarch. *Thes.*, § 26. *Etymol. magn.*, p. 204.

[5] Pollux, VI, 61. Eustath. *ad Iliad.*, II, 552; XIII, 589; XXII, 495.

[6] Plutarch. *Thes.*, § 22. Athen., lib. IX, p. 408. Cf. Henri Estienne, *Thesaur. ling. græc.*, edit. Hase, v° Πύανος et Πυανέψιος.

[7] Voy., sur l'existence de mois ayant des noms analogues chez les anciens Germains, J. Grimm, *Geschichte der deutschen Sprache*, t. I, p. 108.

Ces différents mois avaient pour dieu éponyme Apollon, parce que l'action du soleil se fait sentir fortement durant cette période de l'année. Le mois suivant, celui de *Mæmactérion*, était consacré à Zeus, dieu des tempêtes, dont on cherchait à apaiser la colère par les sacrifices appelés Μαιμακτήρια[1] ; de même le mois qui suivait immédiatement, celui de Posidéon, était, ainsi que son nom l'indique[2], consacré à Poséidon, le dieu des tempêtes, que, à cette période de l'année, on apaisait par des fêtes. Le mois de Gamélion, qui venait après, était celui où l'on invoquait Héra τελεία, la déesse des mariages, dont la fête portait, pour cette circonstance, le nom de Γαμήλια[3]. Une autre fête, celle des *Élaphébolies*, avait fourni la dénomination du mois suivant, durant lequel on offrait des sacrifices à Artémis Ἐλαφηβόλος, c'est-à-dire chasseresse[4]. La même déesse présidait au mois subséquent, celui de Munychion[5], qui tirait son nom des Munychies, fêtes où l'on offrait à cette déesse lunaire des gâteaux en forme de lune, dans le temple qu'elle avait à Munychie[6]. Les *Thargélies*, ou fêtes du printemps, dans lesquelles avaient lieu des cérémonies expiatoires et des concours de musique[7], étaient princi-

[1] Voy. Lysimach., *De mensibus Atheniens.*, ap. Harpocr., v° Μαιμακτηριών. Cf. K. F. Hermann, *Ueber griechische Monatskunde*, p. 109.

[2] Plutarch. *Cæsar*, § 37. Harpocrat., v° Ποσειδεών.

[3] Voy. Bergk, *Beiträge zur griech. Monatskunde*, p. 36.

[4] Plutarch., *De virtut. mulier.*, c. 27. Thucydid., IV, 18 ; V, 19.

[5] Voy. Plutarch., *De glor. Athen.*, § 7. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1062.

[6] Plutarch. *Demetrius*, 12, p. 21. Harpocr. et Suidas, v° Μουνυχιών.

[7] Antiph., *pro Choreg.*, p. 143, § 11, p. 83, edit. Bekker. Plutarch. *Demetr.*, § 8, p. 14.

palement consacrées à Apollon [1]; car, avec l'apparition des beaux jours, le soleil semble reprendre la direction de la nature : ces Thargélies valurent au premier mois de printemps son nom de Thargélion. Enfin le mois de Scirophorion, durant lequel le soleil brillait dans toute sa force, empruntait sa dénomination aux fêtes d'*Athéné Sciras* [2].

Nous n'avons pas des informations aussi précises sur l'étymologie des autres noms de mois de la Grèce; mais la forme de la plupart d'entre eux démontre qu'ils étaient tirés de noms de fêtes. On rencontre, par exemple, chez les Béotiens un mois d'Hippodromios [3], qui doit évidemment son nom aux jeux équestres (ἱπποδρόμια), Hippodromies célébrées durant son cours; un mois d'Alalcoménios qui tirait le sien des fêtes d'Athéné Alalcomène [4], un mois de Lénaion (Ληναίων), ainsi dénommé d'après les *Lénées* (Λήναια) [5], fêtes dont il a été question plus haut; enfin un mois d'Hermæos (Ἑρμαῖος) [6], qui devait évidemment son nom aux fêtes d'Hermès. Il y avait chez les Lacédémoniens un mois d'Artémisios, que l'on

[1] Cf. K. F. Hermann, *Gotterdienstl. Alterth.*, § 60. Plutarch. *Timol.*, § 27. Suidas, v° Θαργηλιών.

[2] Cette déesse était adorée à Phalère et dans l'île de Salamine. Dans la procession des Scirophies, on portait la figure et les symboles d'Athéné Σκιράς appelés τὰ σκίρα. *Schol. ad Aristoph. Thesm.*, 841. (Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 138. Theophr. *Hist. plant.*, IV, 15. *Etymol. magn.*, p. 718. Clem. Alex. *Cohort. ad gent.*, p. 11.)

[3] Plutarch. *Camill.*, § 19. Cf. K. F. Hermann, *Ueber griechische Monatskunde*, p. 104.

[4] Plutarch. *Aristid.*, § 21. Cf. Otf. Müller, *Orchomenos*, p. 213.

[5] Cf. K. F. Hermann, *Ueber griechische Monatskunde*, p. 108. Le surnom de dieu du pressoir, Lénéen (ληνός), que portait Dionysos, a été transporté par les Grecs modernes à saint Michel, qui reçoit en certains endroits le surnom de πατητηριώτης, du mot πατητήριον. (Voy. L. Ross, *Reisen nach Kos, Halikarnassos, Rhodos*, p. 74; Halle, 1852.)

[6] Voy. K. F. Hermann, *ibid.*, p. 98.

retrouve aussi chez les Macédoniens, et qui ne pouvait devoir son nom qu'à la déesse Artémis, divinité qui fournissait aussi la dénomination d'un des mois [1] à Éphèse, Chios, Cyzique, Lampsaque, Naxos, Tinos, Cos, Corcyre, Rhodes, Théra, etc. En Crète, on reconnaît dans Agyios (Ἄγυιος) le nom du mois durant lequel on fêtait Apollon Ἀγυιεύς, c'est-à-dire *qui préside aux rues* [2]; dans celui de Dioscuros le mois consacré à la fête des Dioscures [3]. Les calendriers éphésien et bithynien donnent lieu à de pareilles remarques.

Chez les Doriens, le mois Diosthyos (Διόσθυος) tirait son nom du sacrifice à Zeus, par lequel on l'inaugurait [4]. Le mois d'Agrianios (Ἀγριάνιος) était ainsi nommé à raison des *Agrianies*, célébrées à Argos et à Thèbes en l'honneur de Dionysos chthonien [5]. Dans le mois de Théodésios avaient lieu les Théodésies [6], fêtes de Dionysos qui se conservèrent en Crète [7]. En Laconie, à Amyclées, les fêtes d'Hyacinthe donnaient leur nom au mois d'Hyacinthios. J'ai parlé plus haut du mois de Carnéios, consacré à des fêtes d'Apollon. Les noms de mois avaient des origines toutes semblables chez les Béotiens, les Achéens,

[1] Voy. K. F. Hermann, *Ueber griechische Monatskunde*, ap. *Abhandl. der Gesellschaft zu Göttingen*, p. 87.

[2] Voy. K. O. Müller, *Dorier*, t. I. p. 299.

[3] *Schol. ad Aristoph. Thesm.*, 495. K. F. Hermann croit que le culte des Dioscures, qui valut à ce mois son nom, avait été apporté en Crète de Sparte ou de Cyrène. (Voy. *Schol. Pindar. Pyth.*, V, 6.)

[4] Voy. K. F. Hermann, *Ueber griechische Monatskunde*, p. 95.

[5] Hesychius, v° Ἀγριάνια. Cf. K. F. Hermann, *Ueber griech. Monatsk.*, p. 83.

[6] K. F. Hermann, *op. cit.* p. 102.

[7] Cf. Bœckh, *Corp. inscript. græc.*, t. I, n° 2554. Hesych., v° Θεοδαίσιος Διόνυσος.

les Crétois[1], les Macédoniens[2], etc. L'usage de fixer à certains jours du mois le culte des dieux, remontait incontestablement très haut[3]. La pleine lune était un moyen naturel d'assigner l'époque à laquelle devait tomber une solennité. Son apparition était d'ailleurs un sujet de joie et une occasion de divertissement nocturne. Aussi choisissait-on l'époque du mois où la nuit était éclairée par les feux calmes et pleins de notre satellite, pour celle des fêtes les plus importantes et les plus générales[4]. Les grandes fêtes olympiques étaient placées dans les cinq jours qui précédaient la pleine lune du premier jour après le solstice d'été. A Sparte, les *Carnéia* tombaient entre le 7 et le 15 du mois de *Carnéios*[5]. La lune n'était pas seulement un signe qui servait à marquer le commencement des fêtes, elle y intervenait pour ainsi dire, en rehaussait la majesté par la pâle clarté dont elle les éclairait. Ainsi, dans les veillées solennelles (παννυχίδες), *pervigilia*, qui accompagnaient certaines solennités, la cérémonie religieuse, commencée aux flambeaux, prenait tout à coup un aspect plus imposant, un caractère plus mystérieux, lorsque la lune, à la fin de son plein, venait percer les ténèbres qui avaient régné pendant la première moitié de la nuit[6].

[1] Voy. Athen., IV, p. 139, et ce qui a été dit plus haut.

[2] Voy. K. F. Hermann, *op. cit.*, *passim.*

[3] En effet, Thucydide (II, 15) regarde comme un fait avéré que les Anthestéries étaient déjà célébrées avant l'émigration des Ioniens, le même jour du mois Anthestérion où on les célébrait à Athènes et en Ionie.

[4] Voy. à ce sujet K. O. Müller, *Sur le collège attique des* εἰκαδεῖς, dans les *Nouv. Annal. de l'Institut archéol.*, part. franç., t. I, p. 339.

[5] Athen., IV, p. 141, F. Plutarch. *Quæst. symp.*, VIII, 2. Cf. Corsini, *Fasti att.*, t. II, p. 452.

[6] Voy. K. O. Müller, *ibid.*

Certaines fêtes marquaient des périodes plus longues que la révolution annuelle du soleil. J'ai déjà parlé des grandes Panathénées qui se célébraient tous les cinq ans. Plus loin je traiterai des jeux Olympiques, qui se reproduisaient tous les quatre ans et donnèrent naissance aux olympiades. On a vu que, dans l'Attique, les fêtes d'Hercule avaient lieu tous les cinq ans [1]. Les *grandes Dédalies*, qui réunissaient dans un culte commun la confédération de diverses villes béotiennes, revenaient tous les soixante ans [2]; les *petites Dédalies* revenaient à des périodes plus courtes [3].

La religion marquait donc en Grèce toutes les phases de l'existence nationale ou privée, ou, pour mieux dire, le Grec avait associé une pensée religieuse à tous les moments de son existence qui lui rappelaient plus particulièrement les bienfaits de la nature et la dépendance où il se trouvait d'un pouvoir supérieur.

Certaines fêtes présentaient un caractère plus politique que religieux, quoiqu'elles fussent toujours consacrées par des sacrifices et des actions de grâces aux divinités. On doit citer comme étant de ce nombre : la fête en mémoire de la bataille de Marathon, qui tombait le 6 de Boédromion [4]; celle qui avait été instituée en commémoration de la victoire de Chabrias à Naxos, qui tombait le 16 du même mois [5]; celle par laquelle on remerciait à

[1] Voy. plus haut.
[2] Voy. Pausan., IX, c. 3, § 4. Voy. plus haut, p. 17.
[3] Voy. Hermann, *Die Feste von Hellas*, t. I, p. 120.
[4] Plutarch., *De glor. Athen.*, § 7, p. 433, edit. Wyttenb. *De Herodot. malign.*, § 26, p. 460, edit. Wyttenbach.
[5] Plutarch, *De glor. Athen.*, loc. cit.

Thèbes les dieux de la victoire de Leuctres [1] et de beaucoup d'autres dont il serait inutile de dresser ici la liste.

Les fêtes ne présentaient pas toutes en Grèce un caractère général et public ; il y avait aussi des fêtes privées, des jours fériés seulement par les individus d'une certaine profession ou d'un certain âge. A Athènes, les matelots avaient, par exemple, leurs fêtes spéciales, appelées Κυβερνήσια, et dans lesquelles ils invoquaient des divinités ou plutôt des héros, véritables patrons de leur corporation [2]. Les forgerons avaient de même leur fête à Athènes [3]. Il existait à Sparte une fête des nourrices, appelée *Tithénidie*, et pendant laquelle chacune d'elles venait présenter à Artémis Corythallia son jeune nourrisson et sacrifier à cette déesse des cochons de lait [4]. En divers lieux les esclaves avaient aussi leurs fêtes spéciales, et en Crète, le jour des Hermées, les maîtres les servaient à table [5]. On a déjà vu que les Thesmophories étaient spécialement célébrées par le sexe féminin. En un grand nombre de lieux les fêtes de Déméter, de Cora et de Dionysos avaient pour ministres exclusifs les femmes, par exemple, à Sicyone [6], à Sparte [7]. A Tégée, ce sexe avait le privilége de célébrer la fête d'Arès [8], tandis qu'à

[1] Plutarch., *De vit. aer. Epicur.* [illegible], § 10, p. [illegible], edit. Wyttenbach.

[2] Ces héros étaient Nausithoos et Phaeax. (Voy. Plutarch., *Theseus*, § 17, p. 34, edit Reiske.)

[3] Harpocr., v° Χαλκεῖα.

[4] Τιθηνίδια, Athen., IV, p. 139 A. B.

[5] Carystius ap. Athen., XIV, p. 639 B.

[6] Pausan., II, c. 11, § 3.

[7] Pausan., III, c. 20, § 3.

[8] Pausan., III, c. 48, § 3.

Sparte c'étaient les hommes seuls qui sacrifiaient au même dieu [1]. A Athènes, il y avait plusieurs fêtes particulières aux jeunes gens, telles que les *Muséés* [2], les *Hermées* [3]. La fête d'Artémis Brauronia était exclusivement célébrée par les jeunes filles [4]. De même, en Laconie, les *Gymnopædies*, qui remontaient au moins à la LIXe olympiade [5], étaient propres à la jeunesse [6] : les Éphèbes sacrifiaient à Ényalos, et les Sphæréis ou Pugilaires à Hercule [7]. Dans les danses qui avaient alors lieu, il se formait deux chœurs, l'un d'hommes et l'autre de garçons, qui dansaient tour à tour nus, en chantant les pæans des plus célèbres poëtes de la Grèce [8].

Il est probable que dans plusieurs de ces fêtes privées les affaires de l'État n'étaient pas suspendues, comme elles l'étaient dans les fêtes générales, durant lesquelles aucun tribunal ne siégeait [9], aucune saisie ne pouvait être

[1] Pausan., III, c. 22, § 5.

[2] Pollux, I, 37. Pausan., II, c. 31, § 6.

[3] Platon. *Lysis*, § 8, p. 216, edit. Bekker.

[4] Voy. Hesych., v° Βραυρώνια. Aristoph. *Lysistr.*, 645.

[5] Pausan., III, 2, § 4. Cf. Corsini, *Fast. Att.*, III, p. 43, qui montre l'inexactitude de la date donnée par Eusèbe.

[6] Athen., XIV, p. 631 B; XV, 678 C. Suidas, v° Γυμνοπαιδιαί et v° Λυκοῦργος. Cf. l'article Γυμνοπαιδιαί de M. G. H. Krause, dans l'*Encyclopédie classique* de Pauly.

[7] Pausan., III, c. 20, § 1; c. 14, § 6.

[8] Plutarch., *De music.*, c. 9. Athen., XV, p. 678 C. Herodot., VI, 67. Xenoph. *Hell.*, VI, c. 4, § 16.

[9] Il en était au moins ainsi à Athènes (Xenoph., *De republ. Atheniens.*, c. 3). Ce que nous dit Strabon (X, p. 467) tend à nous faire croire que cet usage était général en Grèce. Un décret rendu dans la ville de Lampsaque, pour l'institution d'une nouvelle fête d'Esculape, porte de même la clause que l'on ne jugera pas pendant les jours consacrés à cette solennité. (Voy. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, t. II, n° 3641 B, add.

opérée[1], aucune exécution avoir lieu[2]. Toutefois la sûreté publique exigeait que le service des armes ne fût pas suspendu, et les fêtes n'interrompaient pas généralement la guerre. Dans certains cas cependant, la religion l'emportait sur le sentiment de la défense[3] et l'esprit guerrier, et la célébration d'une fête était l'occasion d'une trêve ou d'une suspension d'armes. Nous voyons, par exemple, dans une armée lacédémonienne, les Amycléens retourner à leurs foyers pour célébrer les *Hyacinthies*[4]. La violation du repos des fêtes publiques était considérée, d'ailleurs, comme un crime d'État, et punie à Athènes de peines assez sévères[5].

Enfin, les jours qu'on appelait *néfastes* (ἀποφράδες, σκυθρωπαί) constituaient en Grèce de véritables solennités de deuil ; dans ces jours on devait s'abstenir de tout acte important, car on s'imaginait qu'il ne pouvait tourner à bien[6]. Cette superstition des jours heureux et malheureux ne fit que prendre en Grèce de plus en plus de crédit, sous l'influence des doctrines chaldéennes et égyptiennes

[1] La loi citée par Démosthène dans sa harangue contre Midias, et qui règle les fêtes de Dionysos et les Thargélies, porte interdiction, pendant la célébration de ces dernières fêtes, de prendre des gages et de rien exiger de ceux mêmes qui sont en retard pour l'exécution d'une sentence. Une disposition semblable se lit dans le décret de Lampsaque qui vient d'être cité.

[2] Voy. Plutarch. *Phocion.*, § 37, p. 358, edit. Reiske.

[3] L'observation superstitieuse des jours fériés fut, notamment chez les Lacédémoniens, la cause de plus d'un désastre. (Cf. Thucydid., t. IV, 5, V, 82.)

[4] Xenoph. *Hell.*, IV, c. 5, § 11.

[5] Voy. la loi citée dans Démosthène, *adv. Mid.*, § 10, p. 269, edit. Voemel.

[6] Hesiod. *Oper. et Dies*, 823. Paul. *Epist. ad Galat.*, IV. Lysias, *Fragm.*, 2. Plutarch. *De defect. oracul.*, § 14, p. 708. *De ει delphic.*, § 20, p. 609.

qui y pénétraient, et elle s'est continuée jusque dans le moyen âge [1].

La religion sanctionnant en Grèce, comme je l'ai déjà dit, tous les actes de la vie publique ou privée, un mariage, une naissance étaient pour une famille une véritable fête religieuse. On invoquait dans ce cas des dieux spéciaux que l'on supposait veiller plus particulièrement sur les mortels à cette période de leur existence. Pour le mariage, on offrait des sacrifices et des prières aux *dieuxガméliens* (Γαμήλιοι θεοί), et notamment à Zeus τέλειος et à Héra τελεία ou ζυγία [2]. Ce sacrifice s'appelait προτέλεια [3]. Plus anciennement c'était à Uranos et à Gæa que l'on sacrifiait avant les noces [4]. On distinguait du reste ces sacrifices préliminaires du mariage (προτέλεια), de ceux qu'au mois de Gamélion, on adressait, non plus alors dans une circonstance spéciale, mais comme culte général, aux dieux Gaméliens [5]. A Athènes, Héra τελεία avait un autel, derrière lequel les fiancés jetaient du fiel, pour indiquer que toute colère doit être bannie dans le mariage [6]. En Macédoine, les époux faisaient suivre ou précéder le sacrifice consécrateur du mariage par le rite de la confarréa-

[1] Voy. Muratori, *Dei semi delle superstizioni ne' secoli scuri dell' Italia*, dans ses *Dissertazioni*, t. III, 2ᵉ part., p. 295 sv.

[2] Pollux, I, 24. Aristid. *Genethl. in Apell.*, t. I, p. 68. Sopater, *Diær.*, p. 320. Aristænet., I, ep. 19. Appian., II, *Ital.*, 5, 6. Plat. *Leg.*, IX, p. 879. *Anth. pal.*, VI, 133. Böttiger, *Kunst-Mythol.*, t. II, p. 263.

[3] Pollux, III, 38. Bloomfield, *ad Æschyl. Agam.*, v. 64.

[4] Proclus, *ad Tim.*, V, p. 293, edit. Bas.

[5] Voy. Olympiod., *ad Aristot. Meteor.*, c. 6. Bergk, *Beiträge zur griechischen Monatskunde*, p. 36.

[6] Plutarch. *Præcept. conjug.*, § 28, p. 558, edit. Wyttenb. Apollon. Rhod., IV, 96. Aristoph. *Thesmoph.*, 982. *Schol. ad h. l.* Euripid. *Iphig. Aul.*, 718. Gyraldus, *Syntagm. de diis*, III, p. 120.

tion, que l'on retrouve aussi chez les Romains comme la sanction la plus religieuse de cet acte[1]. On coupait un pain en deux parts que mangeaient les époux[2].

Le sacrifice des époux s'adressait encore aux nymphes qui formaient le cortége d'Héra, sans doute aussi à Peitho, la déesse de la persuasion, et aux Charites[3].

Dans d'autres cantons de la Grèce, on s'adressait à Aphrodite, comme à la déesse de l'hymen : par exemple, dans la ville d'Hermioné et à Lacédémone[4].

A Athènes, c'était la déesse du Parthénon que devaient invoquer les jeunes filles qui désiraient un époux[5], et quand elles entraient sous la loi de l'hymen, elles consacraient aux Mœres et à Artémis une boucle de leurs cheveux[6]. Les hommes, à Athènes, sacrifiaient aux dieux τριτοπάτορες pour avoir des enfants[7]. Dans d'autres lieux, c'était à Ilithye ou à Artémis que s'adressaient ceux qui désiraient la fécondité dans le mariage[8].

La naissance était, comme le mariage, consacrée par des rites religieux. Le septième jour après l'accouche-

[1] Voy. A. Guérard, *Essai sur l'histoire du droit privé des Romains*. p. 66.

[2] Quint. Curt., VIII, 46.

[3] Plutarch. *Quæst. rom.*, II, 311. Böttiger, *Kunst-Mythol.*, t. II, p. 251.

[4] Pausan., III, c. 13, § 6. Spanheim, *ad Callimach. Del.*, 297; *ad Callimach. Lavacr. Pallad.*, v. 1. Dion. Chrysost. *Orat.*, VII, 568.

[5] Voy. l'article Γαμήλιοι θεοί de M. Baumstark, dans l'*Encyclopédie classique* de Pauly.

[6] Hesychius, v° Γάμων ἔθη. Spanheim, *ad Callimach. in Dian.*, v. 23; *in Del.*, v. 292, 297.

[7] Voy. Suidas, v° Τριτοπάτορες.

[8] Theocrit., VIII, 29. Artémis recevait dans ce cas le nom de Μογοστόκος, c'est-à-dire, *qui préside au travail de l'enfantement*.

ment, la sage-femme prenait l'enfant et lui faisait faire le tour du foyer. C'est ce que l'on appelait l'*amphidromie*[1]. Le jour de la fête (κουρεῶτις), qui était le second des Apaturies, ou coupait les cheveux de l'enfant, en le faisant inscrire sur les registres publics[2], et l'on offrait une victime appelée κουρεῖον. L'année révolue, on fêtait le γενέθλιον, c'est-à-dire l'anniversaire de la naissance[3].

J'ai dit plus haut qu'une procession formait l'élément essentiel de toute fête. Ceux qui composaient le cortége ou *panégyrie*[4], portaient généralement des fleurs[5] ou tenaient de plus à la main des branches et des rameaux en signe de réjouissance[6]. Il paraît même, au moins dans certaines villes, que la loi prescrivait formellement ce cérémonial aux fidèles, et en même temps que le prêtre annonçait en public, quelques jours auparavant, la célébration de la fête, le *céryx* ou crieur ordonnait à

[1] Voy. Hesych., *Etymol. magn.*, Harpocrat., v° Ἀμφιδρόμια. Plat. *Thæet.*, p. 100 E.

[2] Pollux, VIII, 107. Plat. *Tim.*, § 4, p. 241, edit. Bekker.

[3] *Etymol. magn.*, v° Γενέθλια. *Schol. Plat. Alcibiad.*, I, p. 17. Il faut bien distinguer ces γενέθλια, où l'on fêtait l'anniversaire de la naissance d'une personne vivante, des γενέσια, où l'on fêtait le jour de naissance d'une personne morte. (Cf. Diog. Laert. X, 18. Plat. *Conviv.*, VIII, 1, 1.)

[4] On voit par les inscriptions que, dans une foule de villes, une panégyrie avait lieu tous les ans en honneur des dieux nationaux, des patrons de la ville. (Voy. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, passim; cf. *Rheinisches Museum für Philologie*, 4ᵉ année, 1826, p. 191.)

[5] Voy. Demosth., *adv. Mid.*, p. 531, 64.

[6] Cet usage s'observait aux fêtes de Dionysos, de Déméter, d'Apollon (Strab., X, p. 468; Clem. Alex. *Stromat.*, V, p. 572, edit. Potter). Il avait lieu surtout dans les fêtes appelées *Dendrophories*, *Thallophories*, *Oschophories* (voy. Meursius, *Græcia feriata*, lib. V, ap. *Oper.* t. III, p. 934). Voy. ci-dessus, p. 188.

chacun de se couronner de fleurs [1]. A Athènes, tout le monde, jusqu'aux cavaliers, se conformait à cet usage, comme on l'observait notamment dans la procession qui se faisait le 19 du mois de Munychion, en l'honneur de Zeus [2], et cet usage ne paraît pas avoir été borné aux seules fêtes périodiques. Il était regardé comme un complément nécessaire de toute solennité religieuse. Nous voyons, par exemple, que lorsque les Lacédémoniens étaient rangés en bataille devant l'ennemi, et que le roi faisait le sacrifice accoutumé de la chèvre, tous les soldats se couronnaient de fleurs [3]. Dans d'autres panégyries, la couronne constituait, pour ceux qui la portaient, un privilége spécial [4], que l'on décernait comme une récompense publique, ou tout au moins comme une distinction honorifique, analogue au droit d'être nourri dans les sacrifices [5] et de préséance dans les jeux [6]. Mais, dans certaines fêtes, c'étaient les prêtres seuls qui portaient des bandelettes et des couronnes [7].

Les couronnes que se posaient sur le front ceux qui prenaient part à une cérémonie devenaient en quelques circonstances de véritables symboles divins. Telles étaient les couronnes de lierre que portaient les bacchantes dans les Dionysies. Cet arbuste était le symbole du dieu du

[1] Voy. le décret de Lampsaque cité plus haut dans Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, t. II, n° 3641 B., add.

[2] Plutarch. *Phocion*, § 37, p. 358, edit. Reiske.

[3] Plutarch. *Lycurg.*, § 22, p. 213, edit. Reiske.

[4] Στεφανοφορία. (Voy. *Rheinisches Museum für Philologie*, 4e année, 1846, p. 191.)

[5] Σίτησις ἐν ἱεροθυτείῳ. (*Ibid.*)

[6] Προεδρία ἐν τοῖς ἀγῶσι. (*Ibid.*)

[7] Voy. ce que dit Cicéron au sujet des prêtres de Cérès, c'est-à-dire de la Déméter sicilienne, à propos des processions faites en l'honneur de cette déesse. (*II in Verr.*, IV, 50.)

vin, parce qu'il passait pour prévenir les effets de cette boisson fermentée [1]. A Phlionte, dans les fêtes que l'on célébrait tous les ans en l'honneur d'Hébé, on coupait des lierres destinés à rappeler vraisemblablement la végétation à laquelle présidait la déesse, circonstance qui avait valu à cette solennité le nom de *Cissotomies* [2].

Dans les processions, en même temps que l'on chantait des hymnes à la louange des dieux [3], on célébrait le courage des braves qui avaient péri au champ d'honneur [4], on formait des chœurs de danse. Chaque fête avait les siens, car la danse affectait chez les anciens ce même caractère auguste que nous lui retrouvons chez les Hébreux [5]. Les chœurs, en formant des rondes autour de l'autel, pendant que brûlait le sacrifice, chantaient des airs destinés à accélérer et à cadencer le mouvement (ὑπορχήματα [6]). Exécutés au son d'une musique simple et vraiment religieuse, ces chœurs ajoutaient encore à la beauté de la cérémonie religieuse [7]. A l'occasion des Délies [8], j'ai fait connaître la nature de quelques-unes de

[1] Athen., XV, p. 675.

[2] Pausan., II, c. 13, § 3.

[3] Par exemple, dans les Dionysies, les chœurs des chants célébraient à la fois les douze dieux et les autres divinités. (Xenoph. *Hipparch.*, 3.)

[4] Voy. Athen., XV, p. 678 C. Bekker, *Anecdot. græc.*, 32.

[5] C'est ainsi que David dansait devant l'arche d'alliance.

[6] *Etymol. magn.*, v° Ὑπόρχημα. On paraît aussi avoir donné ce nom de ὑπόρχημα aux hymnes à Dionysos, par opposition à ceux que l'on chantait en l'honneur d'Apollon, et que l'on appelait, comme je l'ai déjà dit, *pæans*. (Voy. Menander, *De encom.*, p. 27. Plutarch. *De music.*, c. 9. Platon. *Ion.*, § 5, p. 534 E. Athen., XIV, p. 608 D, E. Cf. Bœckh, *De metr. Pindar.*, III, c. 6, p. 201, 202, 9, lib. III, 13, p. 271, 272. *Fragm.*, VIII, 1, 70.)

[7] Voy. Platon. *Ion.*, § 5, p. 533 D, E. Cf. Krause, *Die Gymnastik der Hellenen*, t. II, p. 825, 826.

[8] Voy. ci-dessus, p. 179 et suiv.

Dans l'aperçu que j'ai donné plus haut des principales fêtes de la Grèce, j'ai fréquemment mentionné la célébration de jeux gymniques. Ces jeux n'étaient pas seulement un simple divertissement venant clore la solennité, comme les amusements publics de nos fêtes patronales qui demeurent distinctes des cérémonies de l'église célébrées ces jours-là. Ils formaient une partie intégrante de la fête et avaient un caractère aussi religieux que le sacrifice lui-même. Sans doute, comme l'a remarqué M. Wachsmuth, la pensée gymnastique, c'est-à-dire l'intention de perpétuer des habitudes destinées à développer les forces physiques, ne fut dans l'institution des jeux qu'accessoire. Cependant cette pensée se mêla bien souvent à des motifs religieux, ou, pour mieux dire, la force et l'adresse physique étaient tenues par les Grecs en si grand honneur, qu'ils ne concevaient pas de manière plus digne d'honorer les dieux que de s'y livrer en leur présence : « Non, il n'est pas de plus grande gloire pour un homme, s'écrie Laodamas dans l'Odyssée [1], que de s'exercer les pieds et les mains. » Ces exercices, ces sortes de drames en plein air étaient regardés comme un moyen d'honorer la divinité, comme un ensemble de cérémonies agréables aux immortels. Aussi faisait-on remonter jusqu'aux dieux et aux héros l'institution de plusieurs de ces jeux. Apollon passait pour avoir établi les jeux Pythiques, Hercule les jeux Olympiques. La victoire dans ces jeux imprimait au vainqueur un caractère sacré, qui lui valut même parfois une véritable apothéose. Quand même un tel honneur ne l'environnait pas, l'athlète s'of-

[1] *Odyss.*, VIII, 147, 148. Homère nous représente Ulysse, l'homme accompli, comme excellant dans les jeux.

frait encore comme un serviteur favori du dieu; on devait en rechercher l'appui et en redouter les malédictions [1]. Ce caractère religieux appartient aux plus anciens jeux solennels ou *agons* (ἀγῶνες); et ce n'est qu'à une époque beaucoup plus récente qu'on vit s'établir des jeux purement profanes [2].

Non-seulement les Grecs honoraient les dieux par des exercices gymniques, mais leur sentiment esthétique était si profond, leur culte pour la beauté et la force physique si général, que tout ce qui servait à développer et à embellir le corps prenait à leurs yeux un caractère divin. De même que chez les populations catholiques chaque vertu a son saint par excellence, son représentant typique, chez les anciens l'adresse à chaque genre d'exercice eut dans un héros son modèle accompli. Castor excella dans le stade, Pollux au pugilat, Calaïs au diaulos, Pélée à la lutte, Télamon au disque, Hercule au pancrace, et Thésée à l'énoplie [3]. L'art ayant donné à chaque déesse un type de la perfection corporelle aux différents âges de la vie, les actes, les occupations qui faisaient ressortir davantage cette beauté typique prenaient chez l'Hellène le caractère de rites sacrés. Les institutions gymniques se dévelop-

[1] Voy. à ce sujet la légende rapportée sur le coureur Eubotas, vainqueur aux jeux Olympiques, dans Pausanias (VII, c. 17, § 6).

[2] Tels furent notamment la lutte aux trirèmes, sorte de régates qui avaient lieu à Sunium (Lysias, *Defens. largit. ob jus corump.*, p. 161, edit. Bekker, p. 396), et le combat de coqs établi par Thémistocle (Ælian. *Hist. var.*, II, 28).

[3] Dion. Chrys. *Orat. XXVII*, ap. *Oper.*, edit. Reiske, t. II, p. 107. Ce désir de donner à chacun des exercices que le Grec regardait comme noble et glorieux, un héros ou un dieu pour patron, apparaît dans Xénophon, lorsqu'il parle de la chasse comme d'une invention d'Apollon et d'Artémis et qu'il nous représente les plus fameux héros, Céphale, Pelée, Amphiaraüs, comme y ayant excellé. (*De venat.*, I, 1.)

pèrent surtout chez les Doriens. Elles s'accordaient avec son génie plus qu'avec celui d'aucune autre race. Thucydide et Platon nous apprennent que ces exercices faisaient le fondement de l'éducation de la jeunesse dorienne; aussi était-ce au dialecte parlé par cette race qu'étaient empruntés en Grèce la plupart des termes de gymnastique[1]. Les premiers vainqueurs aux jeux Olympiques furent presque tous des Doriens[2]. Le Péloponnèse, contrée devenue toute dorique, était le grand berceau de ces jeux, et trois des plus renommés d'entre eux s'y célébraient. Une foule d'autres villes de la même péninsule, telles que Sicyone, Pellène, Phlionte, Argos, Épidaure, Clitor, Tégée, instituèrent des jeux du même genre[3]. Toutes les colonies doriennes restèrent fidèles à ces habitudes de la mère patrie[4].

Du reste, les fêtes célébrées dans les différentes contrées de la Grèce participaient du caractère et des mœurs de ses habitants. Les jeux à Lacédémone gardaient le caractère rude et éminemment gymnique qui convenait à la race dorienne. Ce furent les Spartiates qui introduisirent la nudité complète et l'usage de l'huile[5]. Chez les Athéniens les jeux avaient davantage le caractère de pompes élégantes ou somptueuses.

[1] Voy. Platon. *Resp.*, V, p. 452 c, 453 a. Thucyd., I, 6. Lobeck, *ad Phrynich.*, p. 430.

[2] Voy. les judicieuses observations de G. H. Krause, *Die Gymnastik und Agonistik der Hellenen*, t. II, p. 661.

[3] Pindar. *Nem.*, X, 43 et sq. *Schol. ad h. l.*, p. 505, 506. Boeckh, *Explicationes ad Pindar.*, p. 470. Pindar. *Olymp.* VII, 83 et sq. *Schol.*, p. 180, 181. *Nem.* V, 95 et *Schol.* Simonid. ap. *Antholog. græc.*, XIII, 19, edit. Jacobs, t. II, p. 539.

[4] Voy. Pausan., VI, c. 3, § 5, c. 13, § 4. Strab., XII, p. 570. Cf. O. Müller, *Dorier*, t. II, p. 125.

[5] Thucyd., I, 6.

La gymnastique des Hellènes finit, en beaucoup de lieux, par dégénérer en tours de force et d'adresse, ainsi qu'on le voit à l'introduction de la κάλπη, sorte de voltige à cheval, inventée vers la LXXIe olympiade, mais qui fut abandonnée quinze olympiades plus tard [1].

Entre les jeux de la Grèce, quatre étaient regardés comme ayant un caractère plus particulièrement divin et recevaient pour ce motif le nom de *sacrés* (ἱεροὶ ἀγῶνες) : c'étaient les jeux Olympiques, Pythiques, Néméens et Isthmiques. Les vainqueurs dans ces jeux prenaient en conséquence le nom de *vainqueurs sacrés* (ἱερονίκαι [2]).

C'est à Hercule que la tradition populaire faisait remonter l'institution des jeux Olympiques. Cet Hercule était distingué par le surnom d'Idéen et regardé comme l'un des Dactyles qui passaient pour être venus de Crète à Olympie sous le règne prétendu de Cronos [3]. D'après cette tradition, adoptée par les prêtres au temps de Pausanias, Hercule avait proposé à ses quatre frères Pæonæos, Épimèdes, Jasos et Idas, une course dans laquelle une couronne d'olivier sauvage devait être le prix du vainqueur [4]. Il est difficile de saisir le sens de cette tradition. Tout ce qui en ressort seulement, c'est que les jeux Olympiques avaient été importés de la Crète. Une autre tradition, rapportée par Pausanias [5], confirme cette même origine. Le voyageur grec nous apprend que les jeux Olympiques passaient pour avoir été fondés cinquante

[1] Pausan., V, c. 9, § 1.
[2] Voy. P. F. A. Nitzch, *Zustand der Griechen*, edit. Kopke, 2te Auflag, t. II, p. 720.
[3] Voy. Pausan., V, c. 7, § 4.
[4] Id., *ibid.*
[5] Id., V, c. 8, § 1.

ans après le déluge de Deucalion, par Clymenos, fils de Cardis. Les jeux Olympiques se rattacheraient donc au culte des Curètes. Pindare, d'un autre côté, nous représente Hercule comme ayant proposé pour prix aux jeux Olympiques la couronne d'olivier et ayant réglé l'ordre de ces jeux solennels [1]. Ce ne sont là vraisemblablement que des traditions purement mythologiques. Les plus célèbres exercices gymniques de la Grèce, placés sous la protection spéciale du demi-dieu qui présidait à la force et à l'adresse, avaient naturellement la prétention de tirer de lui leur origine immédiate. Les Héraclides ayant introduit dans le Péloponnèse le culte spécial de leur dieu éponyme, Hercule eut des autels à Olympie, sous le surnom de Parastate (παραστάτης), c'est-à-dire *assistant*, parce que les lutteurs invoquaient son appui pour obtenir la victoire. Un de ces autels fut probablement l'origine de la tradition qui faisait remonter à Hercule Idéen [2] la fondation des jeux; les surnoms de παραστάτης et d'Ἀλεξίκακος que portait Hercule, étant aussi donnés à l'un des Dactyles, on fut conduit à identifier ce dernier au fils d'Alcmène [3]. L'Hercule dorien, celui qui était le véritable

[1] Pindar. *Olymp.* III, 11 et sq.; XI, 42 et sq. Lysias et beaucoup d'autres auteurs adoptent cette tradition, d'après laquelle Hercule aurait été le premier vainqueur aux jeux Olympiques. (Cf. Lysias, *Orat. pol. ad lud. Olymp.*, § 1.)

[2] Cet Hercule Idéen paraît être né, ainsi que le remarque judicieusement M. Preller (*Griech. Mythol.*, t. II, p. 183), de l'association d'une divinité orientale à l'Hercule thébain qui lui fut identifié. (Voy. Pausan., IX, c. 19, § 4, c. 27, § 5; VIII, c. 31, § 1, et ce qui a été dit au chapitre VI, t. I, p. 524, 525.)

[3] On avait fini par tellement confondre l'Hercule béotien et cet Hercule dactyle ou curète, dont le culte avait été postérieurement apporté dans le Péloponnèse, qu'on ne pouvait plus les distinguer et qu'on rapportait à l'un et à l'autre un des autels d'Hercule à Olympie: Πλησίον δὲ

protecteur des jeux Olympiques et dont parle Pindare, recevait le surnom de Callinicos [1]; il donnait la victoire, et c'est lui qu'invoquaient les anciens habitants du Péloponnèse. Il faut probablement attribuer aussi un caractère fabuleux à la tradition qui admet que les jeux Olympiques avaient été fondés par Pélops en l'honneur de Zeus [2], ou, selon d'autres, qu'ils tiraient leur origine de jeux funèbres, célébrés par ordre d'Atrée, à l'occasion des funérailles de Pélops [3]. Cette nouvelle tradition n'avait vraisemblablement pas d'autre origine que le désir d'imprimer à ces exercices religieux, introduits par les Héraclides et constitués définitivement par Iphitus [4], un cachet d'antiquité qui les rendît plus vénérables aux yeux des Grecs. Ce fut au temps de Lycurgue qu'Iphitus régla les jeux [5]. Ce qui paraît lui avoir valu cette importante mission, c'est qu'il descendait d'Oxylos, qu'une opinion plus sérieuse regardait comme le fondateur réel de ces solennités [6], interrompues ensuite après son règne. Si l'on en croit cette tradition, la Grèce étant désolée par des guerres intestines et des maladies contagieuses, Iphitus envoya consulter l'oracle de Delphes pour apprendre quel remède on pouvait porter à de pareilles calamités. Apollon lui répondit

τοῦ Σικυωνίων θησαυροῦ, ἤτοι κουρήτων, ἢ τοῦ Ἀλκμήνης ἐστὶν Ἡρακλέους· λέγεται γὰρ καὶ ἀμφότερα. (Pausan., V, c. 14, § 7.)

1 Hesychius, v° Καλλίνικος. Euripid. *Hercul. fur.*, v. 680. Aussi voit-on, sur les miroirs étrusques, Hercule désigné sous ce surnom. Cf. Gerhard, *Etrusk. Spiegel*, pl. 141.

2 Voy. Pausan., V, c. 8, § 1. Cf. J. H. Krause, *Olympia oder Darstellung der grossen olympischen Spiele*, p. 28.

3 Voy. Velleius Patercul., I, 8.

4 Voy. Pausan., V, c. 8, § 2. Cf. Pindar. *Olymp.*, XI, v. 60-72.

5 Voy. Pausan., V, c. 4, § 4.

6 Strab., VIII, p. 354.

qu'il devait, avec les Éléens, rétablir les jeux Olympiques qui jadis avaient été célébrés [1]. Iphitus se conforma à l'oracle, et persuada en même temps aux Éléens d'élever un autel à Hercule, que ce peuple avait jusqu'alors regardé comme une divinité ennemie [2]. Cette circonstance remarquable nous prouve que le dieu dorien fut à cette époque adopté par les Éléens, et que le rétablissement des jeux eut aussi pour effet de cimenter entre les Grecs du Péloponnèse, sous la protection de la religion, une association politique [3]. La réponse de l'oracle nous montre que l'usage des jeux publics était déjà connu des Hellènes au temps de Lycurgue. C'était surtout comme cérémonie funèbre qu'ils étaient célébrés, ainsi qu'on le voit par Homère. L'Iliade signale les jeux qui eurent lieu aux obsèques d'Œdipe [4] et à celles d'Amaryncée [5]; Homère décrit en détail les jeux qui solennisèrent les funérailles de Patrocle et d'Achille [6]. A Thèbes, des jeux étaient célébrés près des tombes d'Amphitryon et d'Iolas [7]. Cet usage antique des ἀγῶνες ἐπιτάφιοι se perpétua longtemps en Grèce [8]. Il avait son origine vraisemblablement dans les combats ou jeux sanglants qui s'exécutaient sur les tombeaux; coutume qui dérivait elle-même des sacri-

[1] Pausan., V, c. 4, § 4.

[2] Id., *ibid.* Phlegon., *De olymp. fragm.*, p. 136, edit. Meursius.

[3] C'est ce que remarque judicieusement Fréret, *Observ. sur les origines et l'ancienne histoire des peuples grecs*, p. 75.

[4] XXIII, v. 679.

[5] XXIII, v. 630.

[6] *Iliad.*, XXIII, v. 335 et sq. *Odyss.*, XXIV, v. 89 et sq.

[7] Pindar. *Nem.* IV, 32 et sq. *Olymp.* IX, v. 148 et sq.

[8] On en célébrait tous les ans en l'honneur des Athéniens morts à la guerre pour la patrie, et qui étaient enterrés au Céramique. (Pollux, VIII, c. 9, 8, 91. Philostr. *Vit. Sophist.*, II, c. 30.)

fices humains en l'honneur des morts [1]. De là la vertu qu'on attribuait à ces jeux. Et l'on trouve encore la confirmation de la même idée dans la tradition qui faisait remonter à Lycaon, sous lequel s'étaient accomplis les derniers sacrifices humains, l'institution des premiers jeux gymniques en Arcadie [2]. Aussi voyons-nous, sans parler de la tradition relative à Pélops dont il a été question plus haut, que l'on faisait également remonter à des jeux funèbres l'origine des jeux Isthmiques et Néméens.

A dater d'Iphitus, les jeux d'Olympie se célébrèrent tous les quatre ans, ou comme disaient les Grecs, au bout d'une période pentaétéride [3]. Mais, si l'on en croit Pausanias, le mode de célébration des jeux primitifs était alors complétement abandonné.

Le retour à la tradition antique ne s'opéra que graduellement, et c'est ainsi que l'on parvint à rétablir ce qu'on regardait comme les anciens rites agonistiques [4].

Les solennités olympiques ayant à la fois pour objet d'honorer les dieux et de sanctionner l'alliance entre diverses populations du Péloponnèse, une des conditions naturelles de leur célébration fut l'établissement d'une trêve pendant toute leur durée. Iphitus, afin de sanctionner cette suspension d'armes par la plus puissante des consécrations religieuses, institua un culte en l'honneur

[1] Voy. Ch. Magnin, *Origines du théâtre moderne*, t. I, p. 164.

[2] Voy. Plin. *Hist. nat.*, VII, 57. Acaste passait de même pour avoir établi les premiers jeux funèbres à Iolcos.

[3] Voy., sur l'époque de la célébration des jeux Olympiques, Otf. Müller, *Dorier*, t. I, p. 254, 255, 2e édit.

[4] Pausan., V, c. 8, §§ 2, 3. Phleg., *De olymp. fragm.*, edit. Meursius, p. 137 et suiv.

de la trêve (ἐκεχειρία)[1]. Celle-ci fut révérée comme une véritable divinité[1]. On l'observa longtemps avec la plus grande rigueur[2]; elle ne fut enfreinte qu'exceptionnellement, et encore dans la dernière période de l'histoire hellénique[3]. En témoignage de l'antiquité de cette trêve, on montrait à Olympie, au temps de Pausanias[4], dans le temple de Héra, le disque d'Iphitus, sur les bords duquel était inscrite la loi qui la consacrait. Des hérauts spéciaux (σπονδοφόροι) étaient chargés, chez les Éléens, d'annoncer le commencement du mois sacré (ἱερομηνία[5]), pendant lequel la fête se célébrait. Après s'être acquittés de ce soin dans l'Élide, ils allaient dénoncer la trêve chez les différents peuples qui étaient admis aux jeux. A partir du premier jour de ce mois, ceux qui se proposaient d'y prendre part ou d'y assister, placés sous le sauf-conduit sacré, pouvaient se rendre sans danger à Olympie[6]. Dans le principe, les jeux ne se célébraient dans cette ville qu'entre un petit nombre de peuples du Péloponnèse, la plupart de race dorique. Il ne semble même pas que leur célébration à Olympie ait été une de leurs conditions essentielles, puisqu'une fois les Lacédémoniens s'étant trouvés dans l'impossibilité de se rendre dans cette ville,

[1] Pausan., V, c. 4, § 4 ; I, c. 26, § 2. La tradition mythologique, ayant fait remonter à Hercule l'établissement des jeux Olympiques, attribuait aussi naturellement au même héros l'institution de cette trêve. (Voy. Polyb., XII, c. 26, 2.)

[2] Plutarch. *Lycurg.*, § 23, p. 215, edit. Reiske. Cf. Otf. Müller, *Dorier*, t. I, p. 138 et suiv.

[3] Cela arriva notamment dans la guerre contre les Étoliens. (Voy. Tit. Liv., XXVIII, 7 ; cf. Krause, *Olympia*, p. 40 et suiv.)

[4] Pausan., V, c. 20, § 1. Phleg. Trall., p. 136, edit. Franz.

[5] Voy. Thucyd., V, 50, Boeckh, *Æschin.*, *De falsa legat.*, p. 30. *ad Pindar. Isthm.* II, p. 494-496.

[6] Pindar. *Isthm.* II, 23. Strab., VIII, p. 343, 354.

ils avaient célébré la fête dans leur patrie [1]. Aux Doriens et aux Éléens venaient se joindre, dans le principe, pour la célébration de ces agons, les Arcadiens. Quant aux Achéens, ils en étaient exclus [2]. On a vu plus haut que la tradition qui attribuait à Hercule l'établissement de ces jeux est un indice de leur origine dorienne; et le culte spécial que l'on rendait aussi aux Dioscures, autres divinités doriennes [3], apporte une nouvelle vraisemblance à cette tradition. A partir de la xve olympiade, l'admission aux jeux cessa d'être le privilége exclusif des peuples qui les avaient célébrés dans les premiers temps. Depuis la xxxe olympiade il s'étendit à toute la Hellade, et postérieurement à la xle les habitants des Cyclades, de l'Asie Mineure, de la Grande-Grèce et de la Sicile purent aussi y prendre part; mais des athlètes de ces contrées avaient déjà avant cette époque été admis à concourir, et plusieurs même avaient obtenu la couronne [4].

Durant la première période historique des jeux Olympiques, qui s'étend depuis leur restauration par Iphitus jusqu'à la xiiie olympiade, la solennité ne consistait qu'en de simples courses [5]. Vinrent ensuite quelques nouveaux exercices. Dans la xive olympiade on introduisit pour la première fois le double stade (δίαυλος), dans lequel Hypénas de Pise obtint la couronne [6]; et dans la xve le δόλιχος, c'est-à-dire la *longue course*, où le premier vainqueur fut

[1] Voy. Thucyd., V, 49.
[2] Voy. Wachsmuth, *Hellen. Alterthumsk*, t. I, p. 246.
[3] Pindar. *Olymp.* III, 63.
[4] Voy. Krause, *loc. cit.*
[5] Pausan., IV, c. 4, § 4; V, c. 8, § 3.
[6] Pausan., V, c. 8, §§ 2, 3.

le Laconien Acanthos [1]. La lutte et le pentathle datent de la xviii° [2]. La lutte demeura toujours une des parties essentielles des jeux helléniques, et les enfants eux-mêmes y prenaient part [3]. Le pentathle comprenait la course, le saut [4], la lutte, le lancement du disque [5] et du javelot. Le pugilat prit pour la première fois place aux jeux dans la xxiii° olympiade [6], mais cet exercice ne fut jamais très considéré. Les Grecs y trouvaient quelque chose de repoussant et d'odieux qui blessait leurs sentiments délicats et policés [7]; cependant on finit par admettre au pugilat les enfants eux-mêmes, à dater de la xli° olympiade [8]. On combina ensuite la lutte avec le pugilat, ce qui constitua le pancrace [9]. Cet exercice était déjà en usage à la xxxiii° olympiade [10]. La xxv° olympiade fut marquée par l'admission du cheval dans l'arène. On commença à célébrer des courses de chars traînés par quatre chevaux, et ce fut Pagondas de Thèbes qui, le premier, remporta le

[1] Pausan., V, c. 8, § 3. Dion. Halic. *Ant. rom.*, VII, 92. Suidas, v° Δόλιχος.

[2] Pausan., V, c. 8, § 3.

[3] Id., *ibid.*

[4] Le saut (ἅλμα) était déjà en usage avant le temps de Simonide (ἅλμα, ποδωκείην, δίσκον, ἄκοντα, πάλην). Simonid. ap. *Anthol.*, lib. I, 1, *ad finem.*

[5] Le lancement du disque, exercice primitif des Hellènes, mentionné par Homère (*Iliad.*, XXIII, 431). Il paraît avoir déjà été en usage avant les jeux Olympiques (Cf. ce qui a été dit plus haut du disque d'Iphitus). Le disque est déjà mentionné, dans l'épigramme de Simonide, au nombre des cinq exercices gymniques de la Grèce.

[6] Pausan., V, c. 8, § 3.

[7] Plat. *Gorgias*, 71. Pollux, IV, 144.

[8] Pausan., V, c. 8, § 3.

[9] Voy. Philostr. *Imag.*, II, 6. Plutarch. *Conviv.*, II, 4, vol. VIII, p. 527, edit. Wyttenbach. On appelait πάμμαχοι les Pancratiastes (voy. Pollux, III, 150).

[10] Pausan., V, c. 8, § 3.

prix[1] A la même époque, on introduisit aussi les courses équestres; mais c'est surtout à dater de la xxxiiie olympiade que ces concours de cavaliers montés sur un simple coursier (ἵππος κέλης) devinrent habituels[2]. Quant aux courses avec des chars à deux chevaux, ou biges, courses qui avaient un caractère moins solennel que les courses aux quadriges, elles ne prirent place que dans la xciiie olympiade[3]. Pour varier, on fit aussi courir, dès la lxxviie olympiade, des chars attelés de mulets[4]; les poulains entrèrent en lice comme les étalons, et dans la xcixe olympiade on vit courir un quadrige de poulains[5]. Comme la tendance à admettre les enfants aux exercices olympiques devenait de plus en plus prononcée, on établit pour eux le pentathle dans la xxxviiie olympiade; mais les Grecs avaient trop présumé des forces du premier âge, ou peut-être redoutait-on de voir toujours triompher les enfants lacédémoniens, car cette innovation fut de courte durée[6]. La course armée[7] fut admise pour la première fois dans la lxve olympiade. Les concurrents étaient revêtus d'une armure complète qui consistait originairement en un casque, un bouclier et des jambarts, comme le montrait la statue élevée au

[1] Pausan., V, c. 8, § 3.

[2] Pausan., loc. cit. Cf. VI, c. 20, § 7. Cf. *Schol. ad Aristoph. Thesm.*, 160. Voy., sur ces courses (ἱπποδρόμοι), G. Hermann, *De hippodromo olympiaco* (Lips., 1839).

[3] Pausan., V, c. 8, § 3.

[4] Ce genre d'attelage s'appelait ἀπήνη. Voy. Pausan., V, c. 9, §§ 1, 2.

[5] Pausan., V, c. 8, § 3.

[6] Pausan., V, c. 9, § 1.

[7] Pausan., II, c. 11, § 8. Lucian. *Anachars.*, § 36, p. 187, edit. Lehmann. Cf. Krause, *Olympia*, p. 73, 263 et suiv.; *Gymnastik*, t. I, p. 344, 346 et suiv.

premier vainqueur, l'Arcadien Damarète. Plus tard, on ne conserva que le bouclier, et de même que cela avait lieu pour la course non armée, on distingua dans cette nouvelle sorte de course, l'exercice qui consistait à parcourir le stade simple, de celui qui comprenait l'allée et le retour, le δίαυλος [1]. Le pugilat entra pour la première fois dans les jeux à dater de la XXXIII[e] olympiade.

Cette introduction graduelle de nouveaux exercices fit naturellement prolonger la durée des jeux. Lorsque ceux-ci ne consistaient encore qu'en des courses et des luttes, une journée pouvait suffire à leur célébration; mais d'autres concours étant venus s'ajouter aux premiers, on dut de temps en temps augmenter d'un jour la durée de la solennité. C'est ainsi que leur durée totale fut portée, lors de la C[e] olympiade, à cinq jours que comprenait certainement alors la solennité [2]. D'après le scholiaste de Pindare, la fête s'étendait depuis le 11 du mois sacré jusqu'au 15 inclusivement, c'est-à-dire dans la période de la pleine lune [3].

L'ensemble de la solennité ou panégyrie embrassait deux parties distinctes, les *agons* ou jeux, et les autres rites et cérémonies qui constituaient la fête religieuse proprement dite (ἑορτή). Les jeux comprenaient cinq

[1] Pausan., II, c. 11, § 8.

[2] Pind. *Olymp.* V, 6, et *Schol.*, p. 119 et 120 : Ἐπειδὴ ἐπὶ πέντε ἡμέρας ἤγετο αὐτὰ τὰ ἀγωνίσματα, ἀπὸ ἑνδεκάτης μέχρις ἑκκαιδεκάτης. Pausanias (V, c. 9, § 3) distingue deux époques : l'une antérieure à la LXXVII[e] olympiade, et dans laquelle la solennité ne durait qu'un jour, et l'autre comprenant les temps postérieurs où les jeux durèrent plusieurs jours. Voy. sur une objection qu'on pourrait tirer d'un passage de Pindare (*Olymp.* V, 6), et en général sur cette question, Krause, *Olympia*, p. 87 et suiv., et Bœckh, *Explicat. ad Pindar. Olymp.* V, p. 148.

[3] Voy. Krause, *Olympia*, p. 69 et suiv.

parties distinctes, et comme cinq actes, désignés par les noms ἀγὼν ὀλυμπιακὸς, ἀέθλων ἅμιλλαι, κρίσις ἀέθλων, κεθμὸς ἀέθλων, νικαφορίαι [1]. Une procession solennelle à laquelle se rattachait un sacrifice (βουθυσία), suivi d'un festin somptueux, faisait le fond de la fête religieuse [2].

Les sacrifices offerts en cette solennité étaient, ainsi que les exercices gymniques, de diverses espèces. Les uns étaient individuels, les autres s'accomplissaient au nom d'États tout entiers, représentés dans cette circonstance par des théores (θεωροί) ou ambassadeurs ; et entre ces derniers sacrifices le principal, θυσία, était offert au nom de l'État éléen aux dieux, et en particulier à Zeus, le puissant protecteur de la fête [3]. Pausanias nous a conservé, dans un texte [4] qui nous est malheureusement parvenu incomplet, l'ordre suivant lequel les Éléens sacrifiaient aux divinités. Le premier sacrifice s'adressait à Hestia, le second à Zeus Olympique, deux divinités dont les autels se trouvaient dans la partie intérieure du temple. Une lacune du texte ne permet pas de déterminer à quelle divinité on sacrifiait en troisième et quatrième lieu [5]. Le cinquième sacrifice était offert à Artémis et le sixième à Athéné Ergané. Les douze dieux avaient à Olympie, deux par deux, des autels sur lesquels on sacrifiait successivement. Un passage du grammairien Hérodore nous fait connaître dans quel ordre ils étaient

[1] Pindar. *Olymp.* III, 21 B; *Olymp.* V, 5.

[2] Voy. Krause, *Olympia*, p. 76.

[3] Pausan., V, c. 14, §§ 3, 5. Polyb., IV, p. 73, 3. Cf. la note de Krause, *Olympia*, p. 78.

[4] Pausan., V, c. 14, § 5. Cf. Pindar. *Olymp.* XI, 51 B. *Schol.*, XI, 29, p. 245, et à 55, 61, p. 249, edit. Boeckh.

[5] Coray suppose que le troisième sacrifice s'adressait à Cronos et à Rhéa, et le quatrième à Zeus et à Poséidon.

disposés [1]. On rencontrait d'abord l'autel de Zeus et de Poséidon; le second était dédié à Athéné et à Héra, le troisième à Hermès et à Apollon, le quatrième à Dionysos et aux Charites, le cinquième à Artémis et à l'Alphée, et le sixième à Cronos et à Rhéa. C'était à ces autels que les vainqueurs venaient adresser leurs actions de grâces [2]. On sacrifiait encore à d'autres divinités et à des héros du pays sur des autels particuliers [3]. Entre ces derniers, Pélops était l'objet de la dévotion principale; à Élis il occupait, entre les héros, le même rang que Zeus parmi les dieux [4]. Toutefois Hercule, en sa qualité de fondateur prétendu des jeux, disputait en certains points cet honneur au fils de Tantale [5]. On doit aussi supposer, à raison du grand nombre d'autels qui avaient été consacrés, dans Olympie, à une foule de divinités, que l'on offrait à chacune d'elles un sacrifice à l'époque des jeux [6].

La présence des *théores*, ou députés des différentes villes grecques, contribuait naturellement beaucoup à l'éclat de ces solennités. Ils avaient à leur tête un chef ou *archithéore*, et chacun d'eux tenait à honneur de représenter le plus dignement, soit dans le sacrifice qu'il offrait à Zeus Olympios, soit dans la procession générale, l'État ou la ville qui les avait envoyés. Il est probable que ces théores, obligés à une grande représentation,

1 *Schol. ad Pindar. Olymp.* V, 8, 10, p. 119, 120, edit. Boeckh. Apollodor., II, 7, 2, 6.

2 Pindar. *Olymp.* V, 5, et *Schol. ad h. l.*, p. 119 B.

3 Pausan., V, c. 13, § 5; c. 14, § 6-8. Cf. Krause, *Olymp.*, p. 79.

4 Pausan., V, c. 13, 1.

5 Pausan., V, c. 4, § 4. Cf. Dionys. Hal., t. II, p. 91, edit. Sylb., p. 520, edit. Reiske.

6 Herodot., I, 59.

étaient choisis parmi les plus riches citoyens des États qui les députaient [1].

Il règne quelque incertitude sur l'ordre adopté pour l'accomplissement des nombreux sacrifices offerts par les théories, les athlètes et les simples assistants. Entre les diverses suppositions faites, la plus vraisemblable, c'est qu'il y avait deux catégories de sacrifices : les premiers, offerts aux dieux pour solliciter leur intervention et implorer leur appui, c'était comme une introduction aux jeux. Les seconds étaient offerts en actions de grâces pour remercier ces mêmes dieux de leur protection et pour leur témoigner sa reconnaissance [2]. Après les sacrifices offerts au nom des États, venaient ceux des simples particuliers, qui s'accomplissaient chaque jour de la solennité, en très grand nombre [3]. Le sacrifice principal des Éléens était une hécatombe en l'honneur de Zeus, regardé comme le grand juge des jeux, et qui était supposé assister au sacrifice dans la personne des Hellanodices [4]. La viande des innombrables victimes immolées en cette occasion fournissant, sans aucun doute, les principaux aliments du grand festin auquel les Éléens conviaient les vainqueurs, on est conduit à regarder ce sacrifice comme un de ceux qui terminaient la solennité et à le ranger par conséquent dans la seconde catégorie [5].

[1] Thucydid., VI, 16. Cf. Andocid., *adv. Alcib.*, p. 32, 33. Antigon. Caryst. *Mirab.*, c. 155.

[2] Voy. dans Krause, *Olympia*, p. 83, la discussion de ce point controversé.

[3] Voy., pour la question embarrassante de savoir à quel moment les athlètes offraient des sacrifices, Krause, *Olympia*, p. 91-95, où l'auteur allemand discute longuement ce point difficile.

[4] Lucian. *Bis accusat.*, c. 2, p. 47, edit. Lehmann.

[5] Voy. encore ici la discussion de Krause, *Olymp.*, p. 85.

Les jeux s'ouvraient par la course du stade simple[1], le plus ancien des exercices, comme on l'a vu plus haut. Puis venaient le *diaulos* et le *dolichos*[2]. La lutte prenait ensuite place[3]; cet exercice précédait le pugilat, lequel précédait lui-même le *pancrace*, du moins avant la CXLIIe olympiade. Antérieurement à la LIIe olympiade, le pentathle précédait le pancrace; mais cet ordre ne fut plus observé à dater de cette époque[4]. Enfin la course armée terminait les exercices gymniques[5].

Le jour suivant était consacré aux différentes courses de chevaux et de chars[6], au moins depuis la LXXIIIe olympiade, comme en général cela avait lieu dans d'autres fêtes solennisées par des jeux. Par exemple, dans les Pythies, les Panathénées, les Érotidies, les courses équestres ne venaient qu'après les exercices gymniques[7]. Ces courses peuvent aussi s'être prolongées jusqu'au troisième jour, durant lequel avaient lieu les concours musicaux, institués postérieurement[8].

Les jeux olympiques avaient leurs lois et leurs règlements spéciaux qui constituaient comme le code agonistique de la Grèce. Les hommes libres[9], citoyens d'un

[1] Voy. Pausan., II, c. 24, § 1. Cf. Krause, *Olymp.*, p. 98.

[2] Pausan., VI, c. 13, § 2.

[3] Lucian. *Dem. encom.*, c. 3.

[4] Pausan., V, c. 9, § 3; VI, 15, 3. Cf. Krause, *Olympia*, p. 103, 104 et suiv.

[5] Artemid. *Oneirocr.*, I, 65. Cf. Heliodor. *Æthiopica*, IV, init. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, n° 245, p. 358 et 359.

[6] Voy. Philostrat. *Heroic.*, II, 6. Dion. Cass., LXXIX, 10. Cf. Krause, *Olymp.*, p. 105.

[7] Sophocl. *El.*, 699 et suiv. Xenoph. *Conv.*, I, 2. Plutarch. *Phocion*, 20. Boeckh, *Corp. inscript.*, n° 1591, not.

[8] Aristophan. *Pax*, v. 899. Cf. Krause, *Olympia*, p. 104-109 et 117.

[9] Herodot., V, 22. Demosth., *adv. Aristocrat.*, p. 632, edit. Reiske.

État hellénique, étaient seuls admis, et une exclusion sévère[1] frappait ceux qui avaient été notés d'infamie (ἄτιμοι), convaincus d'impiété (ἀσεβεῖς), ou qui avaient encouru l'excommunication (ἐναγεῖς). L'observation de ces règles était placée sous la protection de Zeus, et celui qui les avait violées devait en redouter le courroux. L'exclusion des jeux Olympiques pouvait être prononcée contre un État, par un motif politique ou religieux, et dans ce cas il était interdit à tout citoyen de ces États de sacrifier aux dieux d'Olympie sur un des autels qui leur avaient été élevés dans cette ville, de se faire inscrire parmi les concurrents[2]. Chaque genre d'exercice avait, en outre, ses règles particulières[3].

Dans ce qui nous est rapporté des jeux à l'époque héroïque, nous ne voyons jamais apparaître qu'un seul ordonnateur de la solennité, lequel jugeait entre les concurrents et décernait le prix. Telle est la fonction que remplit Achille, lors des jeux funèbres célébrés pour honorer les mânes de Patrocle; telle est également celle que la tradition supposait avoir été exercée par les premiers fondateurs des jeux Olympiques, Hercule Idéen,

Isocrat. *Panegyric.*, § 12. Plutarch. *Themist.*, § 17. *Schol. ad Pind. Ol.* III, 19, p. 93, edit. Boeckh. S. Joan. Chrysost. *Homil. in princip. auct.*, I, edit. Montfaucon, t. III, p. 59. Après le règne d'Alexandre, les Alexandrins eurent aussi le droit de participer aux jeux Olympiques, droit qu'on concéda également peu à peu à toutes les colonies grecques, mais qui plus tard, sous la domination romaine, fut conféré aux sénateurs romains et aux empereurs. (Voy. Krause, *Olympia*, p. 52.)

[1] Voy. Krause, *Olympia*, p. 53. Cf. Demosth., *adv. Aristocrat.*, p. 632. Diodor. Sic., XIV, 109. Pausan., V, c. 2, § 2.

[2] Voy., sur l'histoire du Spartiate Lichas, Krause, *Olympia*, p. 144. Cf. Thucydid., V, 49, 50. Xenoph. *Hellenica*, III, c. 2, § 21. Pausan., VI, c. 2, § 1.

[3] Voy. Krause, *Olympia*, p. 144 et suiv.

Clyménos, Endymion, Pélops, Amythaon, etc.[1]. Il semble que ces fonctions de juge dans les jeux Olympiques aient été originairement dévolues aux habitants de Pise en Élide. En effet, les premiers juges de ces jeux, Œnomaüs, Pélops et Augéias, étaient précisément des souverains de la Pisatide[2]; et plus tard nous voyons les habitants de cette contrée réclamer cette prérogative. Mais lorsque les Étoliens, qui avaient pénétré à Élis sous la conduite d'Oxylos et des Héraclides, se furent unis aux Éléens et eurent pris possession de la plus grande partie de la Pisatide, ils s'approprièrent la direction des jeux, et Élis, agrandi par eux, devint désormais l'arbitre de ces solennités[3]. C'étaient les Hellanodices auxquels appartenait le jugement des jeux. Ce nom d'Hellanodices (Ἑλλανοδίκαι), c'est-à-dire de *juges des Grecs*[4], était aussi porté par les juges de plusieurs autres jeux et notamment par ceux des jeux Néméens[4].

Ces fonctions, qui constituaient un des priviléges de l'aristocratie éléenne, étaient environnées d'une grande considération. A partir de la XXV[e] olympiade, selon Pausanias, ou plutôt la XXV[e] après la L[e][5], le nombre des Hellanodices, fixé d'abord à deux[6], fut porté à neuf[7].

[1] Voy. Homer. *Iliad.*, XXXIII, 287 et suiv. Pindar. *Olymp.* III, 21 et suiv.; XI, 45 et suiv.

[2] Voy. Pindar., *Olymp.* XI, 51. Xenoph. *Hellanica*, III, c. 2, § 31. Cf. Krause, *op. cit.*, p. 125.

[3] Voy. Strab., VIII, p. 354, 355; X, p. 463. Pausan., IV, c. 15, § 4; VI, c. 21, § 7. Diodor. Sic., IV, 191. Cf. Krause, *op. cit.*, p. 126.

[4] Voy., sur ce nom, Steph. *Thesaur. ling. græc.*, edit. Hase, p. 759.

[5] Voy. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, n° 1126, t. I, p. 581. Xenophon, *Resp. Lac.*, c. 13, § 11.

[6] Il semble même, d'après un passage de Pindare (*Olymp.* III, 12), qu'il n'y ait eu dans le principe qu'un seul Hellanodice.

[7] Pausan., V, c. 9, § 4. *Schol. ad Pindar. Olymp.* III, 12. Lex rhet.

Trois jugeaient sur la course des chars et trois dans le pentathle; les trois derniers présidaient aux autres exercices. Mais deux olympiades plus tard, on établit un dixième juge. A dater de la CIIIe olympiade, les fonctions des Hellanodices[1] furent réparties entre les douze tribus d'Élis, qui fournissaient chacune leur juge. A la suite de la malheureuse guerre d'Arcadie, les tribus ayant été réduites à huit, on ramena au même chiffre le nombre des Hellanodices; enfin quatre olympiades plus tard, c'est-à-dire la CVIIIe, le nombre de ces magistrats fut définitivement fixé à 10[2]. Toutefois le témoignage de Pausanias, qui donne déjà lieu, quant aux dates, à plusieurs difficultés, et qui est confirmé en grande partie par celui du scholiaste de Pindare[3], ne s'accorde point avec celui d'Aristote. Le philosophe de Stagire, dans sa *Politique*, parle en un endroit d'un, de deux et ailleurs de six Hellanodices, nombre qui existait de son temps. Le sort auquel on avait recours, quand il s'agissait de régler la place et l'ordre des concurrents[4], servait aussi pour le choix de ces magistrats. Une fois choisis, ils s'établissaient dans un édifice spécial d'Élis qui leur avait

Bekker ap. *An.*, p. 248. Cf. Wachsmuth, *Hellen. Alterthumsk.*, t. I, *loc. cit.*, et l'excellent article Ἑλλανοδίκης du *Thesaur. ling. græc.* cité.

[1] Il existe ici beaucoup d'incertitudes sur les chiffres donnés par Pausanias, la simple énonciation de la XXVe olympiade étant évidemment une erreur. Il est à admettre qu'il faut entendre ici la XXVe olympiade à partir de la Le, c'est-à-dire la LXXVe. Boeckh et Ed. Meier ont aussi proposé des corrections, le premier admettant qu'il faut lire la LXVe olympiade ou la XCVe, le second corrigeant au contraire de façon à lire la XXVIIIe. Voy., sur ces difficultés, Krause, *op. cit.*, p. 126 et suiv.

[2] Pausan., V, c. 9, §§ 4, 5.

[3] Voy. *Schol. ad Pind. Olymp.* III, v. 22, p. 95, edit. Boeckh. Cf. Harpocrat., v° Ἑλλανοδίκαι.

[4] Philostrat. *Vit. Apollon.*, III, 30, p. 121, edit. Olear.

emprunté son nom, Ἑλλανοδικαιῶν. Là ils restaient dix mois à se préparer à leurs nouvelles fonctions et recevaient leur éducation des Nomophylaques, magistrats chargés de veiller à l'exécution des lois [1].

La durée des fonctions des Hellanodices ne s'étendait pas au delà de celle de la fête, et avant de les exercer, ils devaient prêter un serment solennel dans le Bouleutérion à Olympie, en face de la statue de Zeus Horcios [2]. Telles étaient leur réputation d'équité et la considération qui les entourait, qu'on les regardait dans le principe comme étant au-dessus de toute tentative de corruption [3], et que des étrangers les prirent quelquefois pour juges de leurs différends [4]. Mais des exemples nous montrent que plus tard cette réputation d'équité avait reçu des atteintes [5].

Les Hellanodices étaient chargés de toute l'ordonnance de la solennité. Ils prenaient note des concurrents, veillaient à ce que chacun d'eux remplît les conditions exigées [6]; ils devaient s'assurer, par exemple, que ceux-ci avaient passé par les dix mois d'exercices préparatoires (προγυμνάσματα) auxquels étaient astreints ceux qui voulaient entrer en lice [7]. Et pour confirmer l'enquête dont étaient chargés les Hellanodices, les concurrents devaient, ainsi que leurs pères, leurs frères et leurs maîtres de

[1] Pausan., VI, c. 24, §§ 3 et 4.
[2] Pausan., V, c. 24, § 2.
[3] Pindar. *Olymp.* III, 12. Philostrat. *Imag.*, II, 6. Plutarch. *Lycurg.*, §§ 20, 30. *Schol. ad Pindar. Olymp.* VIII, 1, 8, 1, p. 188, edit. Boeckh.
[4] Pausan., IV, c. 5, § 1; VIII, c. 40, § 2. Dion. Chrysost. *Rhod. orat.*, t. I, p. 625, edit. Reiske.
[5] Voy. les observations de Krause, *Olympia*, p. 131.
[6] Voy. dans Krause, *Olympia*, p. 131 et suiv.
[7] Pausan., V, c. 24, § 2.

gymnastique, s'ils étaient présents, affirmer par serment, en sacrifiant un sanglier à Zeus Horcios, qu'ils n'useraient d'aucun moyen illégitime et n'auraient recours à aucune ruse pour s'assurer la victoire[1]. Les noms de tous ceux qui étaient admis à concourir étaient inscrits dans l'album (λεύκωμα, γραμματεῖον), le registre des jeux, et l'on y consignait en même temps le nom de leur père, l'indication de leur patrie et le genre d'exercices pour lesquels ils se présentaient comme athlètes[2]. C'était sous la direction de ces Hellanodices que les candidats devaient, pendant trente jours, dans le gymnase d'Élis, se livrer à des exercices qui servaient de prélude aux jeux définitifs[3].

Quand ces magistrats avaient pris place, le héraut appelait par son nom chacun des concurrents, en demandant aux assistants s'ils n'avaient aucune objection à produire qui fût de nature à les exclure des jeux[4]. Ces jeux terminés, c'était encore aux Hellanodices qu'appartenait le droit de proclamer le vainqueur et de lui décerner la couronne. La pluralité des voix décidait des cas douteux, et lorsque les agonistes croyaient avoir à se plaindre d'une injustice, ils pouvaient en appeler au conseil suprême d'Olympie (Ὀλυμπικὴ βουλή)[5]. Comme insigne de leur dignité, les Hellanodices portaient un vêtement de pourpre[6].

Pendant les six premières Olympiades, comptées de-

[1] Voy. Krause, *Olymp.*, p. 133.
[2] Dion Cass., LXXIX, 10.
[3] Pausan., VI, c. 23, §§ 1-3; c. 24, § 1.
[4] Pausan., VI, c. 21, § 5.
[5] Pausan., VI, c. 3, § 3. Cf. Philostrat. *Heroic.*, II, 6, 679, edit. Olear.
[6] *Etymol. magn.*, v° Ἑλλανοδίκαι. Cf., sur les prérogatives des Hellanodices, Pausan., VI, c. 20, §§ 5, 6, 7. *Lexic. Rhet.*, p. 249, 4. Bekker, *Anecdot.*, III, p. 218.

puis l'époque historique, la couronne ne paraît pas avoir été le prix du vainqueur, qui sans doute recevait en place quelque riche récompense [1]. Mais dans le cours de la VI[e] olympiade, les Éléens ayant envoyé consulter l'oracle de Delphes sur le genre de récompense qui devait être attribué aux vainqueurs, la réponse indiqua la couronne que proposaient les Éléens, et ce genre de prix inaugura la septième célébration des jeux [2]. Le Messénien Daiclès est le premier Grec auquel elle fut décernée Cette circonstance donne à penser que la légende qui faisait proposer, lors de l'institution des jeux, une couronne d'olivier comme récompense par Hercule à ses frères [3], date d'une époque postérieure à la VII[e] olympiade, et avait été imaginée pour rendre plus auguste ce mode de récompense. Le feuillage de cette couronne était fourni par un olivier appelé καλλιστέφανος, et qui, suivant la tradition, avait été désigné au choix d'Iphitus par l'oracle [4]. Près de cet arbre sacré, un autel avait été érigé aux nymphes (καλλιστέφανοι [5]). Les rameaux qui devaient servir à tisser les couronnes étaient coupés avec une serpe d'or par un jeune garçon dont les parents devaient être encore vivants (ἀμφιθαλὴς παῖς [6]). Les couronnes, destinées à récompenser les vainqueurs dans chacun des différents jeux, étaient faites d'un seul rameau [7]. Dans le principe, on exposait sur un trépied celles

[1] Voy. Krause, *Olympia*, p. 157 et suiv.

[2] Phlegon. Trall., *De Olymp. fragm.*, p. 140, edit. Meursius. Dionys. Hal. *Ant. rom.*, I, 71.

[3] Pausan., V, 7, 4.

[4] Phlegon. Trall., I.

[5] Pausan., V, c. 15, § 3.

[6] *Schol. ad Pind. Olymp.* III, 60, p. 102, edit. Boeckh.

[7] Id., *ibid.*

qui devaient être décernées; mais plus tard, ainsi que cela avait encore lieu au temps de Pausanias, on les déposait sur une table ornée d'or et d'ivoire [1]. Le héraut proclamait à haute voix le nom, la famille et la patrie du vainqueur. C'était un privilége de ces vainqueurs de voir leurs statues érigées dans le jardin de l'Altis à Olympie ; mais les Hellanodices devaient veiller à ce que les proportions de ces statues ne dépassassent pas celles de la stature humaine, et ils étaient autorisés à renverser les simulacres exécutés en contravention de ce règlement [2]. Dans ce cas, un corps de licteurs [3] (ἀλύται), ayant à leur tête un alytarque (ἀλυτάρχης), étaient chargés de l'exécution de leurs ordres. Ces licteurs formaient en effet un corps de police mis à la disposition des magistrats, chargés de veiller sur les jeux. On vit aussi des vainqueurs aux courses de chars et aux jeux équestres [3] élever des simulacres où ils étaient représentés avec le cocher et les coursiers qui leur avaient valu la victoire [4]. La pompe triomphale se terminait par des sacrifices suivis de grands banquets [5]. Des hymnes de victoire (ἐπινίκια) [6], dont plusieurs avaient été composés par les premiers poëtes de la Grèce, tels que Simonide, Pindare, Euripide, exaltaient alors le nom des vainqueurs, qu'ils accompagnaient à leur retour dans la patrie. Et parmi ces hymnes, l'un des plus populaires, l'un de ceux qui étaient le plus habituellement chantés,

[1] Pausan., V, c. 12, § 3 ; 20, c. 1, § 2. Cf. *Olymp.*, p. 161 et suiv.

[2] Lucian., *pro Imag.*, § 11.

[3] Voy. Thucyd., V, 50. Pausan., VI, c. 2, § 1. Lucian., *pro Imag.*, § 11. Pollux, III, 153.

[4] Pausan., VI, c. 1, § 2 ; c. 2, § 1 ; c. 18, § 1. Herodot., VI, 103. Voy. Krause, *Olympia*, p. 177, note 35.

[5] Pind. *Olymp.* IX, 1-4. *Schol. ad Pind. Olmyp.* IX, 1, p. 207, 208.

[6] Cf. Athen., I, p. 3. Krause, *Olympia*, p. X, 244.

était l'œuvre d'Archiloque et avait été composé en l'honneur d'Hercule [1]. Aussi les poëtes les plus en renom ne manquaient-ils pas de se rendre à ces jeux, dont la solennité leur fournissait d'heureuses inspirations [2]. D'opulents vainqueurs invitaient parfois, dans un élan de libéralité, tous les assistants au repas. C'est ce que fit Alcibiade, dont Euripide a chanté la victoire [3]; c'est ce qu'avait fait aussi Léophron, dont Simonide célébra le triomphe [4].

On peut taxer d'exorbitants les priviléges dont jouissait le vainqueur à son retour dans la patrie. Il devenait aux yeux des Grecs le plus ferme appui et la plus sûre défense de la ville qui avait eu le bonheur de lui donner le jour : aussi jugeait-on inutile d'en laisser debout les remparts et les abattait-on à son entrée triomphale dans la ville [5]. A Athènes, Solon avait voulu qu'une prime de 500 drachmes fût décernée au citoyen qui aurait remporté la couronne olympique [6], et plus tard les vainqueurs athéniens furent nourris dans le Prytanée aux frais publics [7]. A Sparte, les Olympioniques avaient l'honneur de former le cortége du roi [8], et dans les différents États de la Grèce ils étaient exemptés de toute contribution et jouissaient du droit de préséance (προεδρία) aux jeux et dans les fêtes publiques [9].

[1] Pindar. *Olymp.* IX, 1, 2.
[2] Pindar. *Oymp.* XI, 104 B.
[3] Pindar., *ibid.* Athen., I, p. 3.
[4] Id., *ibid.*
[5] Plutarch. *Conviv.*, II, 5, 2, p. 594, edit. Wyttenb.
[6] Diog. Laert. I, 55, p. 34, edit. Meib.
[7] Plat. *Apol.*, c. 26, p. 36, c. *Respubl.*, V, p. 465, c. d. e. Athen., VI, 8, p. 237 f.
[8] Plutarch. *Lycurg.*, §§ 1, 22, p. 157, 214.
[9] Voy. Krause, *Olympia*, p. 199 et suiv.

Vers la LXXX[e] olympiade, l'usage s'introduisit de lire, en présence de toute l'assemblée réunie aux jeux Olympiques, des morceaux historiques, de prononcer des discours d'apparat et de réciter des poëmes. On sait que c'est dans une de ces assemblées qu'Hérodote donna lecture de sa magnifique histoire [1]. C'est pour une de ces mêmes solennités que Gorgias composa son *discours olympique* [2]; l'Éléen Hippias provoqua dans la même occasion, par la beauté de son style, l'enthousiasme de la foule qui se pressait à Olympie [3]. Enfin, on entendit également, dans les jeux Olympiques, des orateurs et des écrivains, tels que Prodicus, Anaximène, Polus d'Agrigente, Lysias, Isocrate, et à une époque bien postérieure, Dion Chrysostome [4]. Les discours des deux derniers sont venus jusqu'à nous [5]. Les artistes, les savants, choisissaient aussi ce moment pour exposer leurs œuvres : ainsi nous voyons le peintre Aétion présenter, lors des jeux, un de ses tableaux [6], et Œnopide de Chios mettre sous les yeux du public ses tables astronomiques [7].

Comme aucune solennité n'attirait un aussi grand concours de Grecs des divers États, il était naturel que ce fût lors de ces fêtes qu'on promulguât, qu'on notifiât

[1] Lucian., *Quomodo histor. sit conscrib.*, §§ 1, 2. Phot. *Bibliothec. cod.* 60, p. 19, edit. Bekker. Marcellus, *Vit. Thucyd.*, p. 32. Corsini, *Fast. Att.*, III, p. 203. Suidas, v° Θουκυδίδης. Clinton, *Fast. Hellen.*, p. 49, XV, 89.

[2] Philostr. *Vit. Sophist.*, I, 9, p. 493, edit. Olear.

[3] Id., *ibid.*, 11, 496, edit. Olear.

[4] Lucian., *Quomodo hist. sit conscrib.*, § 3. Philostr. *Vit. Sophist.*, I, 17, p. 505, edit. Olear. Pausan., VI, c. 17, § 5 ; c. 18, §§ 2, 3. Diod. Sic.

[5] Dion. Chrysost. *Orat.*, XII.

[6] Lucian., *Quomodo hist.*, §§ 1, 4, 5.

[7] Ælian. *Hist. var.*, X, 7.

solennellement les traités d'alliance, les décrets d'actions de grâce et de reconnaissance mutuelle [1].

Les femmes étaient non-seulement exclues du droit de concourir aux jeux Olympiques, mais elles n'y pouvaient pas même assister comme spectateurs. Une peine terrible était portée contre celle qui eût tenté de transgresser ce règlement : elle était précipitée du haut d'un rocher [2]. On se départit cependant quelquefois de cette sévérité [3]. De plus, certaines exceptions honorifiques furent introduites. Ainsi les prêtresses de Déméter Chamyné (Χαμύνη), déesse dont le sanctuaire se trouvait à Olympie [4], jouissaient du privilége refusé à leur sexe [5]. A dater de l'époque où l'influence des rois de Macédoine se fit sentir sur les affaires de la Grèce, on cessa de se montrer aussi rigoureux, et l'exception faite en faveur de la sœur d'Agésilas, Cynisca [6], à la course des chars, finit par s'étendre à toutes les femmes de ce pays [7].

Les jeux Olympiques amenaient aussi des marchands qui venaient d'abord vendre les articles de décoration et d'ornement dont on faisait usage dans ces circonstances, des couronnes, des bandelettes, etc.; mais peu à peu le

[1] Demosth., *pro Corona*, p. 243, 16; p. 253, 26; p. 256, 15; p. 265, 267. Boeckh, *Corp. inscript. græc.* n° 1572, p. 736.

[2] Pausan., V, c. 6, § 5. Aussi durant la célébration des fêtes aucune femme n'osait-elle passer l'Alphée. Cf. la note de Krause, *Olympia*, p. 54.

[3] Cf. Perizon., *ad Ælian. Hist. var.*, 1. Pausan., V, 6, § 3.

[4] Pausan., VI, c. 21, § 1.

[5] Id., *Ibid.*, c. 20, § 6. Cf. Sueton. *Nero*, c. 12.

[6] Plutarch. *Agesil.*, § 20. Pausan., III, c. 8, § 1. Cf. Krause, *Olympia*, p. 316.

[7] Pausan., *loc. cit.*

nombre de ces marchands grossit, des objets de diverses sortes furent mis en vente, et une foire véritable accompagna la célébration des jeux[1]. Il se passa à Olympie, comme dans d'autres villes de la Grèce, lors de ces fêtes, ce qui arriva en Europe au moyen âge, où les foires prirent naissance à l'occasion de solennités religieuses périodiques, de fêtes patronales et d'anniversaires. De petites boutiques provisoires, analogues à celles que l'on construit encore dans nos foires, s'élevaient de tous côtés à Olympie; quelques-unes de ces habitations n'étaient pas seulement occupées par les marchands, elles servaient de logement, de lieu de réunion ou de festin, à ceux qui venaient assister aux fêtes. Les plus apparentes et les mieux décorées étaient élevées pour les théores[2]. Il y avait ainsi, comme nous le montre la réponse de Pythagore à Léon, tyran de Phlionte, trois catégories de personnes qu'attiraient les jeux : les premières pour y concourir, les secondes pour y trafiquer, les troisièmes simplement pour y assister[3].

Les Grecs tenaient des listes exactes présentant la succession des vainqueurs à Olympie, et ces tables de noms fournirent, comme on sait aux historiens, les éléments de la chronologie.

L'Éléen Hippias fut le premier qui dressa une liste complète des Olympioniques (ἀναγραφὴ Ὀλυμπιονικῶν[4]), et Diogène Laërte nous rapporte qu'on devait une pareille

[1] Ælian. *Hist. var.* XIV, 18. Aristot. *Probl.*, XXXVIII, 6.

[2] Dionys. Halic. *Lysias*, p. 91, 92, edit. Sylburg., p. 520, edit. Reiske. Krause, *Olympia*, p. 192.

[3] Ciceron. *Tuscul.*, V, 3. Pythagore trouvait là un sujet de comparaison pour expliquer au tyran ce qu'étaient les philosophes.

[4] Plutarch. *Num.*, § 1. *Schol. ad Theocr.*, IV, 6.

liste à Aristote [1]. L'extrême importance des jeux avait naturellement suggéré à certains auteurs l'idée de composer des traités spéciaux sur leurs règles et leur histoire. On en possédait de Dicéarque, de Callimaque, de Philochore, de Polémon, d'Aristonique, de Didyme, etc. [2].

L'influence des jeux Olympiques fut considérable dans la Grèce, sous le rapport physique comme sous le rapport moral. Ils développaient la force et la beauté du corps, et ils ne furent pas dès lors sans influence sur le tempérament et par suite sur le caractère. Le désir de s'y faire remarquer par ses succès, d'obtenir une couronne, était un mobile puissant qui préservait souvent le Grec de l'abus des plaisirs. Craignant d'épuiser des forces dont il avait besoin, qu'il devait en quelque sorte rassembler tout entières pour les exercices gymniques, il évitait les excès de la table et des femmes; et Platon[3] a remarqué que le désir d'y exceller avait fait prendre à divers personnages, dont il produit les noms, des habitudes de chasteté.

Cette heureuse influence fut aussi exercée par les autres grands jeux de la Grèce, à l'exposé desquels je vais maintenant passer.

Les jeux Pythiques tiraient leur nom du temple d'Apollon Pythien, près duquel ils avaient été originai-

[1] Diog. Laert. V, 26, p. 282, edit. Meibom. Le témoignage de cet écrivain est confirmé par la circonstance que les auteurs, qui s'en réfèrent à ce sujet à Aristote, se servent souvent du mot ἀναγράφει (καὶ Ἀριστοτέλης), et l'on voit d'ailleurs, par divers écrits du grand philosophe, qu'il était très versé dans l'agonistique et dans l'histoire des Olympioniques.

[2] Cf. Krause, *Olympia*, p. 11 et suiv.

[3] *Leg.*, VIII, § 7, p. 371, edit. Bekker.

rement célébrés. Ce temple se trouvait à Crissa [1], dont la plaine était consacrée au dieu, et ne devait, en conséquence, être jamais mise en culture [2]. Les jeux Pythiens prirent très vraisemblablement naissance lors de l'établissement du culte et de l'oracle d'Apollon dans cette contrée. Nous ne les trouvons mentionnés, pour la première fois, que dans la troisième année de la XLVIIIe olympiade, lors de leur rétablissement par les Amphictyons après la guerre de Crissa [3]; mais plus tard les prêtres voulurent rattacher l'établissement des jeux Pythiques à la légende du dieu lui-même, et ils racontèrent que celui-ci avait, après sa victoire sur le serpent Python, institué en personne ces solennités [4]. La fête ne consistait, à l'origine, qu'en des concours de musique et de chants, destinés à célébrer les louanges du dieu Musagète. Les chantres s'accompagnaient de la cithare et de la flûte [5]. Les Grecs donnaient le nom de νόμος πυθικός au genre de musique exécutée dans cette circonstance en l'honneur d'Apollon Pythien, et qui constituait la partie principale de la solennité. Suivant Strabon [6], le νόμος πυθικός comprenait cinq divisions :

[1] Homer. *Hymn. ad Apoll.*, 269.

[2] Æschin., *adv. Ctesiph.*, p. 108. Demosth. *pro Corona*, p. 277, p. 302, edit. Bekker.

[3] Strab., IX, p. 421. Pausan., X, c. 7, § 3. Krause, *Pythien*, p. 17 et suiv., dans l'ouvrage intitulé : *Die Gymnastik und Agonistik der Hellenen.*

[4] Dion. Halic., *op. cit.*, p. 33, edit. Sylb. Athen., XV, 20, p. 701 c, e. Apoll. Rhod., II, 712 et sq. *Schol. Pind. Pyth. argum.*, p. 297, edit. Boeckh. Callimach. *Hymn. in Apoll.*, 300, 352 et sq. Ovid. *Metam.*, I, 438 et sq. Dion. Perieg., 441 et sq. Cf. Ephor. ap. Strab., IX, p. 422 et sq.

[5] Strab., IX, p. 421.

[6] Strab., IX, p. 421. Cf. *Schol. Pind. Pyth. argum.*, p. 297, edit. Boeckh. Pollux, IV, 81, 84.

ἀνάκρουσις, c'est-à-dire le *prélude*; ἄμπειρα, l'*ouverture*; κατακελευσμός, l'*hymne* proprement dit; ἴαμβοι et δάκτυλοι, les *mesures* appelées *iambes* et *dactyles*; enfin les σύριγγες, ou l'air de flûte.

C'est à dater de ce rétablissement des jeux Pythiques que les Grecs ont compté la première pythiade [1]. On ajouta à la même époque, au concours musical, des exercices gymniques et équestres. Mais, sous l'empire de la pensée constante qu'avaient les Grecs de faire remonter aux plus anciens âges leurs institutions religieuses et nationales, on associa aux traditions légendaires sur l'origine des jeux Pythiques des récits où figuraient de semblables exercices, et l'on reporta rétrospectivement dans la plus haute antiquité les usages des temps postérieurs [2]. Ces innovations avaient pour objet de rapprocher les jeux Pythiques de ceux d'Olympie; toutefois on introduisit pour les jeunes garçons deux sortes d'exercices [3], inconnus dans ces derniers jeux; et comme cela avait eu lieu à Olympie, la récompense, après avoir consisté originairement en une somme d'argent, se réduisit, dès la seconde pythiade, à une couronne qui prenait, aux yeux des Grecs, une valeur infiniment supérieure à cette somme, et qui avait quelque chose de sacré. Dans la seconde pythiade l'air de flûte (αὐλῳδία) fut aboli, comme ayant un caractère trop lugubre [4]; mais, par contre, on institua une course de quadriges [5], dans laquelle Clisthènes, tyran de Sicyone, obtint le premier prix. La musique, en se déve-

[1] Krause, *Pythien*, p. 17 et suiv.
[2] Id., *ibid* p. 12 et suiv.
[3] Pausan., *ibid.*
[4] Id., *ibid.*, X, c. 7, § 3.
[5] Id., *ibid.*

loppant chez les Grecs, acquit une valeur séparée du chant qu'elle était d'abord destinée à accompagner, et un concours de cithares sans chant fut introduit dans la VIIIe pythiade [1]. L'addition d'autres exercices, tels que la course armée, la course de biges, celle des poulains [2], le pentathle des jeunes garçons [3], etc., eut successivement lieu. Enfin, des concours de poésie et d'art, des récitations de morceaux historiques et oratoires [4], vinrent compléter ce développement graduel des solennités pythiques.

Les jeux Pythiques revenaient d'abord tous les huit ans, et il en demeura ainsi jusqu'à la XLVIIIe olympiade [5]; mais, à dater de la troisième année de cette même olympiade, leur cycle fut réduit à cinq ans, et ils tombaient à la troisième année de chaque olympiade [6]. Le mois consacré à leur célébration était celui de Bucatios, qui répondait au Munychion des Athéniens [7]. Le grand nombre de concours et d'exercices différents que comprenait cette solennité en devait naturellement étendre la durée à plu-

[1] Pausan., *loc. cit.*

[2] Id., *ibid.*, c. 7, § 3. Cf. V, c. 8, § 3. Pind. *Pyth.* II, 15. Krause, *Pyth.* p. 89.

[3] Krause, *loc. cit.*

[4] Voy. Krause, *Pythien*, p. 28.

[5] Cf. Curtius, *Anecdot. Delph.*, p. 40, et Hiene, dans le *Zeitschr. für Alterthumswissensch.*, 1842, p. 1120.

[6] Diod. Sic., XV, 60. Pausan., X, c. 7, § 3. Euseb. *Chron.*, p. 125, edit. Scaliger. Voy. les détails donnés dans Krause, *Pyth.*, p. 30 et suiv. Il y a eu cependant à cet égard quelque controverse parmi les érudits. Petau, Dodwell et Petit, avaient soutenu que c'était la seconde et non la troisième année de l'olympiade, qu'avaient lieu les jeux Pythiques; mais Corsini, Clinton et Boeckh, ont réfuté cette opinion. (Voy. Krause, *Pythien*, p. 29 et 30.)

[7] Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, n° 1688, t. I, p. 811, 814.

sieurs jours. Le septième jour de ce mois paraît avoir été celui de la fête par excellence [1].

Une inscription grecque nous apprend que chacun des États qui envoyaient des députés à la diète amphictyonique devait se faire représenter aux jeux Pythiques par des théories, lesquelles étaient obligées, sous une peine déterminée, d'être rendues à Delphes au mois de Bysios, correspondant au mois attique d'Élaphébolion [2]. Le nombre de ces théories était considérable, et à l'approche de la fête on voyait la route de Delphes se remplir de pèlerins [3]. La magnificence et la somptuosité des sacrifices offerts par ces ambassades sacrées, l'éclat dont elles étaient environnées, ne le cédaient pas aux cérémonies analogues que j'ai décrites en traitant des jeux Olympiques. On voit même, par Xénophon, qu'une seule théorie offrait quelquefois jusqu'à une hécatombe [4].

Avant la XLVIII[e] olympiade les habitants de Delphes jouissaient du privilége d'être juges dans les jeux, ou, comme disaient les Grecs, d'*agonothésie*. Mais, depuis, ce droit passa aux amphictyons, ainsi que cela est constaté par le texte d'un grand nombre d'inscriptions [5]. Ceux-ci remettaient en quelque sorte leur pouvoir à des inspecteurs spéciaux (ἐπιμεληταί [6]); ces inspecteurs étaient vraisemblablement choisis dans le collége des Hiéromnémons. Quant au nombre des juges, il ne paraît pas avoir

[1] Krause, *Pythien*, p. 35 et suiv.

[2] Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, n° 1688.

[3] Voy. Herodot., VI, 27. Plutarch. *Quæst. græc.*, § 59. *Schol. Aristoph. Aves*, 1585. Demosth., *De fals. leg.*, p. 380 R.

[4] Xenoph. *Hell.*, VI, c. 4, §§ 29, 30. Heliod. *Æthiopica*, II, 34; III, 12.

[5] Curtius, *Anecdot. Delph.*, p. 36, 76 et sq.

[6] Pausan., X, c. 7, § 3. Strab., IX, 421. Plutarch. *Convic.*, VII, 5, 1; II, 4.

été au-dessous de ce qu'il était à Olympie, au moins dans les derniers temps. Ce nombre n'était point inférieur à trois. Le premier prononçait sur les concours musicaux, l'autre sur les exercices gymniques, et le troisième sur les courses équestres [1]. Le titre d'agonothète fut décerné à Philippe de Macédoine et à d'autres souverains, mais il n'eut pour eux qu'un caractère purement honorifique, et les jeux continuaient en réalité d'être placés sous la direction des épimélètes qui jugeaient au nom du roi [2]. Des huissiers, ou plutôt de véritables *chiaous*, armés de fouets (μαστιγόφοροι), étaient chargés, comme à Olympie, de la police de ces solennités.

Les règlements des jeux étaient à peu près les mêmes que dans cette dernière ville [3]. Une couronne de laurier était le prix des vainqueurs dans les différents concours [4], et, de même que dans les jeux Olympiques, les couronnes étaient faites avec les rameaux d'un arbre sacré qui croissait dans la vallée de Tempé. Un enfant qui avait encore son père et sa mère allait de même couper les branches sacrées, et un joueur de flûte lui faisait cortége [5]. A une certaine époque, on décernait aussi des pommes aux vainqueurs [6]; et l'on voit, en effet, sur des monnaies frappées à l'occasion des jeux Pythiques, des pommes

[1] Voy. Krause, *Pythien*, p. 44.

[2] Dans les derniers temps, les concours des logographes et des poëtes devinrent l'objet de graves embarras. (Voy. Plutarch. *Conviv.*, VII, 5, 1. Cf. Philostr. *Vita Sophist.*, II, 27, p. 616, edit. Olear).

[3] Krause, *Olympia*, p. 144 et sq.

[4] Voy. Pausan., X, c. 7, § 9 : τῷ φοτῷ τῆς δάφνης.

[5] Plutarch., *De mus.*, c. 14. *Pind. Pyth. argum.*, p. 298, edit. Boeckh. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, n° 1689. Hesychius, t. I, p. 1040 A.

[6] C'est ce qui résulte d'un grand nombre de passages d'auteurs anciens. (Lucian. *Anach.*, §§ 9, 10, 13, 16. Liban. *Elog. palm. et pom.*,

représentées dans des vases avec des palmes [1]; car la palme était dans les jeux le symbole de la victoire [2].

Les orateurs et les sophistes allaient prononcer, à l'occasion des jeux Pythiques, comme dans les solennités olympiques, des discours d'apparat [3]. Enfin les sacrifices d'actions de grâces, les banquets en l'honneur des vainqueurs, terminaient ces fêtes, ainsi que cela avait lieu à Olympie avec un éclat et une magnificence qui se continuèrent jusque dans les derniers âges [4]. Mais ce qui valait particulièrement aux jeux Pythiques leur renom, c'étaient les concours de musique et de poésie; ils dépassaient en grandeur et en solennité ceux qui avaient lieu en d'autres fêtes [5]. Des hymnes, des poëmes, des tragédies [6], venaient s'y disputer la couronne [7], et le penchant littéraire des Grecs y trouvait à se satisfaire en même temps que leur goût pour les exercices du corps.

Il est probable que dans le principe, alors que les jeux Pythiques se célébraient tous les huit ans, on représentait entre autres scènes ou drames sacrés, le *Septerion* (Σεπ-

t. IV, p. 1076, edit. Reiske. *Anthol. Palat.*, IX, 357, t. II, p. 122, edit. Jacobs. Cf. Pausan., VI, c. 9, § 1. *Schol. Pind. Pyth. arg.*, p. 298 B.)

[1] Voy. Eckhel, *Doctr. num.*, I, 4, p. 452, 453. Mionnet, *Descript. des méd. ant.*, t. I, p. 407, 408, nos 298, 299. Cf. Krause, *Pythien*, p. 56 et suiv.

[2] Plutarch. *Conviv.*, VIII, 4, 1.

[3] Gorgias prononça un de ces discours. (Voy. Philostr. *Vit. Soph.*, I, 9, 2, p. 493, edit. Olear).

[4] Plutarch. *Conviv.*, II, 1. Cf. Demosth., *adv. Ner.*, p. 1355.

[5] Philostr. *Vit. Sophist.*, II, 27, p. 616, edit. Olear. Plutarch. *Conviv.*, VII, 5, 1.

[6] Μουσικός, γυμνικός, ἱππικός.

[7] Le concours de tragédie s'est continué jusqu'à une époque très basse, et un Byzantin y obtenait encore la couronne dans la troisième année de la CCXLII^e olympiade. (Voy. Philostr. *Vit. Sophist.*, II, 27, 2, p. 42, edit. Kayser.)

τήριον), dans lequel on figurait le combat d'Apollon contre Python et la fuite du dieu [1]. Cette cérémonie finit par s'en détacher, et constituer, comme les *Héroïdi* et les *Charilées*, une fête séparée, dont le cycle demeura de huit ans [2]; on continua à la célébrer jusque dans les derniers temps du paganisme [3].

Les jeux Néméens tiraient leur nom de la localité où ils étaient célébrés. On donnait en effet le nom de Némée à une vallée de l'Argolide qui s'étendait entre Cléones et Phlionte [4]. La tradition mythologique assignait cette contrée pour théâtre à un grand nombre d'événements, et l'on a vu plus haut, au chapitre VI, s'y passer le combat d'Hercule contre un lion formidable [5]. On montrait encore au temps de Pausanias l'antre qui lui avait servi de tanière [6], l'imagination populaire ne manquant jamais de localiser les mythes que lui avait transmis la tradition.

Il est probable que c'était en l'honneur de Zeus, qui avait, sous le surnom de *Néméios*, un sanctuaire et un bois sacré à Némée, que ces jeux furent d'abord célébrés [7]; mais le souvenir de leur début s'était peu à peu effacé de l'esprit des populations, et plus tard des tra-

[1] Plutarch. *Quæst. græc.*, § 12, p. 202, edit. Wyttenb.

[2] Voy., sur ces fêtes, Plutarch., *loc. cit.*

[3] C'est ce qui résulte de la confession de saint Cyprien, évêque d'Antioche (Bolland. *Act. sanct.*, sept., t. VII, p. 222), où il est parlé de cette représentation sous le nom ἡ τοῦ δράκοντος δραματουργία. (Cf. Preller, ap. *Philolog.*, t. I, p. 349.)

[4] Strab., VIII, p. 377.

[5] Voy. chapitre VI, tome I, p. 588.

[6] Pausan., II, c. 15, § 2. C'était aussi près de Némée que Persée avait offert un sacrifice à Zeus Apésantios (Pausan., II, c. 15, § 3), et que Io avait été placée sous la garde d'Argus (Lucian. *Deor. dial.* III ; *Schol. ad Pind. arg. Nem.*, p. 485.)

[7] Strab., VIII, p. 377.

ditions divergentes prétendirent en expliquer l'origine. Les uns les faisaient remonter à l'époque de la guerre des sept chefs, et rapportaient qu'ils avaient été établis en l'honneur d'Archémore, ce jeune enfant qu'Hypsipyle avait abandonné sur une touffe d'ache pour conduire l'armée d'Adraste à une fontaine, et qui avait péri par la morsure d'un serpent [1]. D'autres en attribuaient la fondation à un second Archémore, fils de Némée et petit-fils d'Asopus [2]. Enfin, on imaginait aussi, comme à Olympie, une restauration des jeux non moins fabuleuse que leur institution première, et l'on ajoutait que, lors de ce second rétablissement, Mélanippe, fils de Thésée, avait remporté le prix [3].

Pendant longtemps, les jeux Néméens paraissent avoir eu lieu sans que leur solennité ait fait grande sensation en Grèce, et leur renom ne date guère que de la LXX[e] olympiade. Ce n'est que plus tard encore, lors de leur cinquante-troisième célébration, qui correspond avec la deuxième année de la LXXIX[e] olympiade, qu'on les voit, pour ainsi dire, entrer dans l'histoire par l'établissement du pentathle des jeunes garçons [4].

Les jeux Néméens revenaient au bout d'une période plus courte que les jeux Olympiques; ils se célébraient

[1] Pausan., VIII, c. 25, § 5. Apollodor., III, 6, 4, 1-5. Cf. Euseb. *Præp. evang.*, II, 6, 72, edit. Col., 1688, et *Schol. ad Pind. Nem. argum.*, p. 244-426, edit. Boeckh.

[2] Pausan., II, c. 15, § 3; V, c. 22, § 5. Cf. Hygin. *Fab*, 273, et *Schol. ad Pind. Nem. argum.*, p. 485, Boeckh.

[3] Pausan., X, c. 25, §§ 2, 3.

[4] Euseb. *Chron.*, *S. post interpr. II Hieron.*, p. 126, *sub Olymp.* 53, 2[e] édit. Scalig. Corsini, *Dissert. agon.*, III, 3, p. 52 et sq. Boeckh, *Corp. inscript. græc.* n° 34, vol. I, p. 53. *Dissert. expl. ad Pind. Nem.* VII, p. 416 et sq. Cf aussi Philipp., *De pentathlo*, p. 115.

tous les trois ans. Ils n'avaient pas lieu au printemps comme ces derniers jeux, mais tour à tour en été et en hiver, et paraissent avoir correspondu à la seconde et à la quatrième année de chaque olympiade [1].

Ces jeux comprenaient des concours de musique, des exercices gymniques et hippiques [2]. La vallée de Némée faisant partie du territoire de Cléones, les habitants de cette ville en furent les premiers arbitres. Mais le temple de Némée leur ayant été enlevé par les Argiens, ce privilége passa à ceux-ci comme faisant partie du culte que l'on y rendait au dieu, et nous les voyons déjà en possession de ce privilége la première année de la XIII[e] olympiade. Depuis, dans la période qui s'écoula jusqu'à la LXXX[e] olympiade, les habitants de Cléones rentrèrent en possession de leurs anciens priviléges, mais pour un temps très court [3]; et dans les derniers temps ce sont toujours les Argiens qui nous apparaissent comme juges de ces jeux [4].

Le prix du vainqueur était, suivant l'usage grec, une couronne, et cette couronne était d'ache, circonstance qui rappelait la légende d'Archémore [5]. La célébration

[1] Voy., pour les difficultés qui s'attachent à la question de l'époque où ces jeux étaient célébrés, et pour la discussion des diverses opinions produites à cet égard, Krause, *Nemeen*, à la suite de *Die Gymnastik und Agonistik der Hellenen*, p. 119-132.

[2] Krause, *Nemeen*, p. 133 et suiv.

[3] Pausan., II, c. 15, § 3. Cf. Pind. *Nem.* X, 42. Cf. *Schol. ad Pind. Nem. arg.*, p. 424 et sq. Müller, *Dorier*, I, p. 159. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, n° 1121, vol. I, p. 578.

[4] Des rois ou de grands personnages politiques furent quelquefois, par flatterie, investis de ce privilége. (Plutarch. *Aratus*, § 27. Tit.-Liv., XXXIV, 41, XXVII, 31.)

[5] Cf. Gerhard, *Archemoros und die Hesperiden*, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*, année 1836, p. 258. Lucian. *Anachars.*, § 9.

des jeux Néméens était marquée, comme celle des jeux Olympiques, par une trêve sacrée (ἐκεχειρία), qui ne paraît pas cependant avoir été toujours aussi religieusement observée [1]. Les États alliés d'Argos envoyèrent à ces fêtes des théories comme Argos elle-même, et l'on sait de plus qu'Athènes prit part à cette solennité et fit offrir des sacrifices au *Zeus Néméios* [2].

Les jeux Isthmiques le disputaient en éclat et en célébrité à ceux d'Olympie, et on leur assignait généralement le second rang entre les solennités de ce genre [3]. Ils avaient été institués en l'honneur de Poséidon, le grand dieu de la race ionienne [4]. Aussi, pour les populations de cette race, établie sur les rivages de l'Attique, étaient-ils les plus renommés d'entre les solennités de ce genre; et dans les décrets d'Athènes les Isthmiques sont-ils mentionnés les premiers entre les jeux sacrés [5]. La localité adoptée pour leur célébration, située au point de partage du Péloponnèse et de la péninsule livadique, était éminemment favorable à l'affluence des spectateurs [6]. Athènes y envoyait notamment une théorie brillante, et son alliance avec Corinthe, sur le territoire de laquelle avaient lieu ces solennités, finit par valoir aux deux villes une

[1] Voy. ce qui est dit des Lacédémoniens. Cf. sur la trêve, Pind. *Nem.*, III, 2, et *Schol. ad Pind. Nem.*, p. 441, edit. Boeckh.

[2] Demosth., *adv. Mid.*, p. 552, § 115, p. 496, edit. Bekker.

[3] Themist. *Orat.*, XV, p. 229, XXVIII, p. 413, edit. Dindorf, et Aristid. *Isthm. in Nept.* III, edit. Dind., t. I, p. 41.

[4] Suivant Otfried Müller, avant l'invasion dorienne, les jeux Isthmiques étaient tout ioniens, tandis que les jeux Olympiques étaient tout achéens. (Voy. Müller, *Dorier*, t. I, p. 253, 2e édit.)

[5] Demosthen., *pro Corona*, p. 267 a, edit. Reiske, § 91, edit. Bekker.

[6] Pindar. *Isthm.* I, 9; VII, 63, 64; I, 32; III, 38, 11. *Nem.* VI, 40, 10. *Olymp.* VIII, 52; IX, 86.

même part à leur célébration. Au dire d'Hellanicus[1], Thésée avait conclu une convention avec les Corinthiens, en vertu de laquelle les habitants d'Athènes, venus pour assister aux jeux, avaient le droit d'occuper un espace égal à celui que pourrait recouvrir la voile du navire qui avait conduit leur théorie. Et ce qui vient encore démontrer la prépondérance que les Athéniens exercèrent de bonne heure dans la direction de ces solennités, c'est l'association du nom de ce héros, fondateur d'Athènes, aux légendes débitées sur leur origine. Cette introduction du roi athénien dans l'histoire primitive des Isthmiques était d'autant plus facile, que la plus grande obscurité enveloppait les commencements de ces exercices religieux. Certaines traditions les faisaient dériver, ainsi que les jeux Néméens, de jeux funèbres, institués par Poséidon lui-même en l'honneur de Mélicerte, fils d'Athamas et d'Ino[2]. Sisyphe, dont la famille se rattache à des dieux ou à des héros marins[3], a été par certains auteurs substitué à Poséidon. Suivant leur récit, le fils d'Éole fit donner la sépulture à Mélicerte et consacra sa mémoire par la célébration des Isthmiques[4]. Ce Mélicerte n'est pas un personnage historique, mais une divinité marine qui se rattache par conséquent au cycle des divinités poséidoniennes[5]. La légende peut

[1] Plutarch. *Thes.*, § 25. Les Athéniens étaient invités même en temps de guerre. (Thucyd., VIII, 10.)

[2] *Schol. ad Pind. arg. Isthm.*, p. 514, et suiv. B. Ovid. *Met.*, IV, 521 et sq.

[3] Il était l'époux d'Atlantide (Apollod., I, 9, 3 ; Ovid. *Fast.*, IV, 175), le père de Glaucus, d'Ornytion et de Porphyrion (*Schol. Apoll.*, *Argon.*, III, 1094).

[4] Pausan., II, c. 1, § 3. Apollod., III, 4, 3. *Schol. Apollon.*, *Argon.*, III, 1240.

[5] Voy. sur Mélicerte ce qui a été dit au chapitre V.

donc s'expliquer, en admettant que Mélicerte était, ainsi que le dieu des mers, honoré dans les jeux de l'isthme de Corinthe. Thésée lui-même, par son père Égée et par divers traits de sa légende, se rattache à Poséidon, ce qui justifie sa substitution comme instituteur des jeux au dieu des mers. Et lorsque l'anthropomorphisme des âges postérieurs eût fait perdre la trace de la personnification marine que recouvrait l'histoire de Thésée, on expliqua par des traits de sa légende l'origine des jeux Isthmiques. On raconta que c'était en actions de grâces de la victoire qu'il avait remportée dans l'isthme sur le brigand Sinis Pityocamptès qu'il avait institué ces jeux [1]. Cette légende, si elle se rattache à quelque circonstance réelle, semble indiquer, suivant M. Krause [2], que les jeux avaient, dans le principe, un caractère d'expiation et d'actions de grâces, et Plutarque, en effet, nous représente les fêtes de Mélicerte comme ayant offert plutôt le caractère de mystères nocturnes que de panégyries [3]. Ajoutons que l'apparition de Sinis Pityocamptès, c'est-à-dire le *courbeur de pins* [4], d'une part, rappelle le bois de pins [5] qui avoisinait le lieu où les jeux étaient célébrés, et de l'autre nous reporte à Sisyphe, héros du cycle poséidonien comme Sinis, et qui infestait aussi l'isthme par son brigandage [6].

Lorsque le culte de Poséidon déclina dans la Grèce de-

[1] *Schol. ad Pind. argum. ad Isthm.*, p. 514, B.

[2] Voy. Krause, *Isthmien*, dans *Die Gymnastik und Agonistik*, t. II, 2e part., p. 176 et 177.

[3] Plutarch. *Thes.*, § 25. Cf. Pausan., I, c. 44, § 12.

[4] Voy. Pausan., II, c. 1, § 4. *Schol. ad Pind. argum. ad Isthm.*, p. 514 B.

[5] Strab., VIII, p. 380.

[6] Voy. Eurip. *Hippolyt.*, 977. Plutarch. *Thes*, § 8. Pausan., II, c. 1, § 3. Diod. Sic., IV, 59.

vant les progrès de celui d'Apollon, on voulut associer aussi le dieu-soleil au dieu des mers, dans l'invention de ces jeux; et afin d'environner leur célébration d'un caractère de sainteté plus particulier, afin de leur imprimer un cachet de haute antiquité, on imagina de réunir tous les noms des héros qui personnifiaient les différents exercices gymniques, et on les donna pour ceux des premiers vainqueurs aux jeux de l'isthme. C'est ainsi qu'on nommait Castor, Pollux, Hercule, Calaïs, Pélée, Télamon, Thésée et Orphée. Enfin on voulut même que le navire Argo, qui passait pour avoir inauguré en Grèce la navigation maritime, eût remporté le prix à la naumachie qui fut introduite dans ces jeux [1].

Les jeux Isthmiques commencèrent, dès une époque reculée, à attirer un grand concours d'agonistes et de spectateurs. Les Argiens y prenaient une part importante [2]. La foule d'étrangers que le commerce amenait à Corinthe, ou qui venaient visiter par curiosité cette cité fameuse, se portait tout naturellement à ces solennités, célébrées dans son voisinage. Les Corinthiens rivalisaient avec les Éléens par leur magnificence et leur libéralité, à qui ferait affluer le plus nombreux public dans leurs jeux respectifs. Solon établit une récompense de cent drachmes pour les Athéniens qui remporteraient la victoire dans les Isthmiques, et cette circonstance nous démontre qu'au temps du législateur d'Athènes, ces jeux se célébraient périodiquement et avaient acquis un grand renom [3].

[1] Dion. Chrysost. *Corinth. Orat. XXXVII*, t. II, p. 107, edit. Reiske.

[2] Xenoph. *Hellen.*, IV, c. 5, § 1.

[3] Plutarch. *Solo*, § 23. Diog. Laert. I, 55, p. 34, edit. Meibom. Il paraît que cette récompense, fixée par Solon, avait pour objet de mettre une borne aux sommes considérables que l'administration faisait donner antérieurement aux agonistes vainqueurs.

Les jeux Isthmiques, comme en général toutes les solennités du même genre, prirent un nouveau lustre après la guerre médique, avec le raffermissement de la puissance hellénique. Troublés peut-être pendant quelques années par la guerre du Péloponnèse, ils n'en reprirent à la paix que plus d'éclat.

Les jeux Isthmiques se célébraient chaque troisième année, et constituaient par conséquent ce que les Grecs appelaient une *triétéride :* ils tombaient la première et la troisième année de chaque olympiade [1]. Eusèbe [2], dans sa chronique, fait commencer cette période triennale des jeux Isthmiques à la troisième année de la XLIXe olympiade. Il est donc vraisemblable qu'antérieurement, les jeux Isthmiques ne se célébraient pas à une époque fixe. Ces jeux tombaient tour à tour en été et au printemps, mais les érudits n'ont pu se mettre d'accord sur le mois du calendrier attique ou corinthien durant lequel ils étaient célébrés [3].

Nous retrouvons naturellement dans ces jeux les mêmes exercices que j'ai déjà décrits dans les solennités pareilles d'Olympie, de Delphes et de Némée. Les exercices gymniques étaient les plus anciens en date ; les jeux équestres avaient été établis plus tard. Ils prirent toutefois un grand développement, la consécration du cheval à Poséidon leur donnant un caractère sacré tout spécial, puisque c'était en l'honneur de ce dieu, comme on l'a vu, que les jeux avaient été institués. Les antiques familles de Corinthe et d'Athènes, les Oligéthides et les Alcméonides,

[1] Voy. Krause, *Isthmien*, ap. *op. cit.*, t. II, 2e part., p. 182.
[2] Euseb. *Chron.*, *lib. post interpr. S. Hieron.*, p. 125, 2e édit. Scaliger.
[3] Voy., pour la discussion de cette date, Krause, *op. cit.*, p. 183 et sq.

tenaient surtout à honneur de s'y distinguer [1]. Les concours musicaux ne furent introduits qu'à une époque assez tardive. Nous ne trouvons pas du reste sur ces jeux les renseignements que nous possédons sur ceux d'Olympie et de Delphes. Mais les documents épars dans les auteurs nous révèlent cette même variété d'exercices qui s'était introduite dans les autres agons [2]. Et nous voyons également que des athlètes ou des agonistes, accouraient de toutes les parties du monde hellénique, pour y disputer le prix.

Une trêve ou suspension d'armes, sanctionnée par des libations, marquait l'époque de la célébration des jeux Isthmiques, et la tradition prétendait même faire remonter cet usage jusqu'au temps d'Hercule [3]. Cette trêve était annoncée dans toute la Grèce par des hérauts spéciaux, les *spondophores* (σπονδοφόροι). Toutefois elle n'était pas observée quand certaines populations croyaient devoir s'opposer à la célébration des jeux comme illégale, ainsi que nous l'apprenons par un trait de la vie d'Agésilas [4]. Des théories somptueuses se rendaient aux jeux de l'Isthme comme à ceux d'Olympie; mais la rivalité que nourrissaient, à l'occasion de ces solennités, Corinthe et Élis, empêchaient les habitants de l'Élide de prendre part aux Isthmiques; et à l'exception des Lépréates, aucun Grec de cette province ne descendit jamais dans la lice de Corinthe [5].

[1] Pind. *Pyth.* VII, 13; *Olymp.* XIII, 93 et suiv.

[2] Voy., dans Krause, *op. cit.*, p. 209, la liste des Isthmioniques.

[3] Pausan., V, c. 2, §§ 1, 2.

[4] Xenoph. *Hellen.*, IV, c. 5, §§ 1, 2. Diod., XIV, 86, t. I, p. 709, edit. Wesseling. Pausan., III, c. 10, § 1.

[5] Pausan., V, c. 2, § 1-4; VI, c. 16, §§ 2. Les Éléens donnaient de leur absence dans ces jeux, une raison fondée sur une tradition mythologique.

Les règlements établis pour ces jeux rappelaient vraisemblablement ceux des autres jeux de la Grèce. Toutefois une disposition spéciale permettait aux agonistes de concourir le même jour dans deux et même dans trois genres différents d'exercices [1]. L'annonce des jeux était faite solennellement par le héraut, qui se présentait dans l'arène, la trompette (σάλπιγξ) à la main, en sonnait pour commander le silence, après quoi il proclamait le commencement des jeux par une formule sacramentelle [2].

Les Corinthiens continuèrent d'exercer l'agonothésie jusqu'à l'époque de la destruction de leur ville par Mummius [3], sauf entre la xcvi^e et la xcviii^e olympiade, où les habitants d'Argos leur avaient arraché ce privilége qui leur fut définitivement rendu par la paix d'Antalcidas.

La couronne d'ache récompensait, comme à Némée, le vainqueur [4], et la nature de cette couronne rappelait l'origine funèbre de ces deux jeux [5]. Plus tard, cette plante fut remplacée par le feuillage du pin, arbre consacré à Poséidon [6]. Suivant quelques auteurs, la couronne d'ache des Ieux isthmiques était de feuilles sèches, tandis que celle des jeux Néméens était tressée avec de l'ache

[1] Clitomaque, de Thèbes, vainquit notamment en un jour dans la lutte, le pugilat et le pancrace. (Pausan., VI. c. 15, § 3.)

[2] Tit. Liv., XXXIII, 32. Cf. Themist., *loc. cit.*

[3] Alors l'agonothésie passa à Sicyone jusqu'au rétablissement de Corinthe (Pausan., II, c. 2, § 2). Voy. Krause, *Isthmien*, ap. *op. cit.*, II, p. 195 et suiv.

[4] Pind. *Nem.* IV, 88; *Olymp.* XIII, 31. *Schol. ad h. l.*, p. 274, edit. Boeckh.

[5] Voy. *Schol. Pind. Isthm. arg.*, p. 514 B; *Olymp.* XIII, 45. L'ache (σέλινον) était consacrée aux divinités catachthoniennes.

[6] Voy. Lucian. *Anach.*, §§ 9, 16. *Schol. ad Apoll. Rhod.*, III, v. 1240. Cf. Krause, *op. cit.*, p. 298. Diod. Sic., XVI, 79. Plutarch. *Conviv.*, V, 3, 2.

verte [1]. On joignait aussi à cette couronne la palme [2].

Enfin, ce qui achevait de rapprocher tout à fait cette solennité des autres grands jeux de la Grèce, c'est qu'on y récitait des morceaux de poésie et d'éloquence [3], et que l'on y voyait se presser des philosophes et des écrivains en renom, entre lesquels nous rencontrons Eschyle, Ion et Socrate [4].

Outre ces quatre grandes solennités agonistiques, il en existait, en Grèce, d'autres qui, sans atteindre à la même célébrité, jetaient cependant dans les contrées qui en étaient le théâtre un certain éclat. Et, parmi ces jeux de second rang, il faut d'abord placer ceux qu'on avait institués en imitation des quatre que je viens de faire connaître, ou, comme on les désigne vulgairement, les petits jeux Olympiques, Pythiques, Néméens et Isthmiques. A Athènes, des jeux étaient déjà célébrés sous le nom d'*olympiques*, au temps de Pindare [5] et peut-être même à l'époque de Cylon [6]. En Macédoine, les jeux de Dium, qui avaient Archélaüs pour fondateur [7], furent élevés par le

[1] *Schol. ad Apoll. Rhod.*, III, 1240. Cf. *Schol. ad Pind. Nem.* IV, 88, p. 274. Cf. *Oracul. Sybyllina*, V, 45, 46, edit. Alexandre.

[2] Plutarch. *Conviv.*, VIII, 4, 1. Pausan., VIII, c. 48, § 2.

[3] Voy. Krause, *op. cit.*, p. 205. Hermippe rapporte qu'Antisthènes avait eu le dessein de faire dans cette solennité l'éloge et la censure des Athéniens, des Lacédémoniens et des Thébains; mais le grand concours de spectateurs l'intimida. (Voy. Diog. Laert. lib. VI, p. 366, edit. Casaubon.)

[4] Plat. *Crit.*, § 14, p. 52. Plutarch., *De profect. in virt.*, c. 8.

[5] *Schol. ad Pind. Nem.* II, 23, et sq., edit. Boeckh. Hesych., v° Ὀλύμπια, ὁ Ἀθήνησι ἀγών.

[6] Corsini, *Dissert. agon.*, I, 13, p. 22. Cf. Krause, *Olympia*, p. 211. Les jeux Olympiens célébrés sous Hadrien ne paraissent avoir été qu'une restauration de ces jeux plus anciens.

[7] Diodor., XVII, 16. Ulpian., *in Orat. Demosth. de falsa legat.*, p. 242, edit. Reiske.

roi Philippe à la hauteur des jeux Olympiques[1] dont ils prirent le nom; et aux plus beaux temps de la monarchie macédonienne leur éclat égala presque ceux des grands jeux du Péloponnèse. Ces solennités duraient neuf jours en l'honneur des neuf Muses; et dans la CXIe olympiade Alexandre les célébra avec une grande pompe et un grand appareil de sacrifices et d'exercices gymniques[2]. Le même conquérant établit à Eges des jeux en l'honneur de Zeus Olympien, ou restaura du moins une première institution d'Archélaüs[3]. A Tégée[4] en Arcadie, à Cyzique[5], avaient également lieu des jeux Olympiques, depuis une époque qui paraît assez ancienne. A Sicyone, des jeux désignés, comme ceux de Delphes, sous le nom de Pythiques, ont été mentionnés par Pindare[6] qui en fait remonter l'origine jusqu'à Adraste, quoiqu'ils ne datent vraisemblablement que de Clisthènes[7]. Dans ces jeux, qui comprenaient aussi un concours musical en grand renom[8], le vainqueur recevait, outre sa couronne, une phiale d'argent. A Mégare, on célébrait à la fois des jeux Pythiques[9] et des jeux Néméens[10]. Ces derniers jeux

[1] Athen., IX, p. 374.
[2] Diodor., XVI, 55. Demosth., *De falsa legat.*, p. 401, edit. Reiske.
[3] Arrian. *Anabas. Alex.*, I, 11.
[4] Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, n° 1513, p. 700. Cf. n°s 1512, 1514 et les notes.
[5] Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, n° 2810, vol. II, p. 526.
[6] Pind. *Olymp.*, XIII, 105, et *Schol. ad Pind. Olymp.*, p. 288 B, ἐν Σικυῶνι πύθια ἄγεται. Cf. Pind. *Nem.* IX, 51 et suiv.
[7] *Schol. ad Pind. Nem.* IX, p. 491, et Boeckh, *Explic.*
[8] Plutarch., *De mus.*, c. 3.
[9] Voy. Philostr. *Vit. Sophist.*, I, 2, p. 529, edit. Olear., et *Schol. Pind. Olymp.* VII, 157, p. 182, et p. 288; *Nem.* V, 84. Cf. Boeckh, *Expl. ad Olymp.* VII, p. 176. Voy. les inscriptions données par Boeckh, C. I, n° 1058, I, p. 559, n° 1429, I, p. 679.
[10] *Schol. Pind. Olymp.* VII, 157, p. 182 B.

avaient été transportés en Sicile, dans les villes voisines de l'Etna [1], et nous retrouvons dans la même île, à Syracuse, des jeux Isthmiques [2]. Au temps des empereurs romains, cette reproduction des jeux helléniques prit une grande extension. Les principales villes de l'Asie Mineure avaient établi des jeux sur le modèle de ceux de la Grèce, et les rois ou les magistrats romains en étaient généralement les juges ou αἰσυμνῆτα. Une foule de localités avaient en outre leurs jeux spéciaux rattachés au culte des divinités qui y possédaient des temples. Ainsi on célébrait des jeux appelés *Didyméens* (τὰ μεγάλα Διδύμεια) [3], près du temple d'Apollon didyméen [4]. A Délos, il y avait des jeux en l'honneur de Poséidon et d'Amphitrite. A Argos, on célébrait des jeux particuliers, appelés ἄγωνες χαλκαῖοι [5], qui remontaient à une haute antiquité [6], et dans lesquels, comme je l'ai dit plus haut, on s'efforçait de décrocher un bouclier fort pesant, placé dans un endroit difficile à atteindre [7].

A Épidaure, il existait des concours de rhapsodes en l'honneur d'Esculape [8].

En général, comme je l'ai déjà fait remarquer en parlant des fêtes, il n'y avait guère de grandes solennités religieuses chez les Hellènes, qui ne fussent accompagnées de jeux et d'exercices gymniques. Le peuple ne

[1] *Schol. Pind.* XIII, 158, p. 288, edit. Boeckh.
[2] Id., *ibid.*
[3] Voy. *Corp.*, Boeckh, t. II, n° 2888.
[4] Id., n° 2332, 2333.
[5] Hesych., v° Ἄγωνες χαλκαῖοι. Æneas, *in Poliorc.*, c. 17.
[6] *Schol. ad Pind. Olymp.* VII, 152. Hygin. *Fab.*, 213.
[7] Pind. *Pyth.* VIII, 113, et *Schol. ad h. l.* Zenob. *Cent.* VI, *Prov.* 52.
[8] Plat. *Ion.*, § 1, p. 427, edit. Bekker.

comprenait pas que l'on pût honorer les dieux sans déployer les dons de la force, de l'adresse et de la beauté, de l'intelligence et de l'imagination, qui étaient considérés comme les plus grands bienfaits dont les hommes leur fussent redevables. Ces jeux rapprochaient les nations les unes des autres et resserraient davantage les liens fraternels qui les unissaient. Ainsi les jeux Olympiques contribuaient à étendre le nom d'Hellène; car on voyait les nations qui désiraient y prendre part chercher, par des généalogies souvent imaginaires, à se rattacher à la souche hellénique [1]. Mais tous ces jeux étaient aussi des occasions de rivalité et de jalousie. « Sans doute on célèbre à Athènes avec un grand éclat les fêtes de Dionysos et les Panathénées; mais au milieu de ces fêtes les Athéniens se haïssent les uns les autres. C'est une guerre, ce ne sont point des solennités religieuses. » Voilà comment s'exprime un orateur grec [2], et il ajoute : « C'est aussi un beau coup d'œil de voir les jeunes gens dans leur nudité, au milieu de leurs jeux, de leurs danses, de leurs exercices. Mais Agésilas y est jaloux de Lysandre, Agésipolis y est l'ennemi d'Agis, Cinadon y tend des embûches aux rois, Phalanthe aux éphores, les Partheniens aux Spartiates. Je n'aurai nulle foi aux fêtes, jusqu'à ce que je voie les sentiments affectueux régner entre ceux qui les célèbrent. »

[1] Voy. ce que dit Fréret, à ce sujet, dans ses *Observ. sur les peuples primitifs de la Grèce*, p. 76.

[2] Maxim. Tyr. *Dissert.* VI, p. 97, edit. Reiske.

CHAPITRE XI.

LES SOLENNITÉS RELIGIEUSES APPELÉES MYSTÈRES[1], ET LES RITES QUI S'Y RATTACHAIENT.

Les cérémonies et les fêtes de la religion hellénique n'étaient pas toutes publiques et populaires. Certains rites, certaines solennités présentaient un caractère plus particulièrement auguste qui excluait de leur participation ceux qui n'avaient point satisfait à des conditions spéciales, qui ne se soumettaient pas à une préparation religieuse, ou, comme on disait, à une initiation. Les cérémonies d'une forme secrète ou privée constituaient ce que nous nommons les *mystères*, du mot grec μυστήρια, par lequel ils étaient désignés. L'étymologie de ce nom, emprunté au verbe μύω, qui exprime l'idée de fermer les lèvres ou les yeux, indique que ceux qui avaient été admis à la participation des mystères ne devaient point communiquer aux profanes ce qu'ils avaient vu et entendu. Telle était, en effet, la condition fondamentale d'admission aux Éleusinies [1], les plus célèbres d'entre les cérémonies auxquelles fut appliqué d'abord ce nom de *mystères* (μυστήρια); et on l'étendit ensuite à d'autres solennités d'un caractère analogue. Dans une acception plus restreinte et plus spéciale, ce même terme de μυστήρια servit à désigner les choses secrètes, celles qu'il était défendu de révéler (τὰ μυστικά ou τὰ ἀπόῤῥητα [2]), et auxquelles on était initié dans les mystères; l'emploi du même mot fut étendu encore aux rites qui s'accomplissaient dans ces dernières solennités [3].

[1] Herodot., II, 51.
[2] Lobeck, *Aglaoph.*, p. 55 et sq.
[3] Id., *ibid.*, p. 85 et sq.

Les Grecs se servaient aussi de l'expression de τελετή, qui s'appliquait originairement à la consécration bachique, à l'admission aux fêtes nocturnes de Dionysos [1], fêtes qui offraient un caractère secret et auxquelles les initiés pouvaient seuls prendre part. Ce nom indiquait, par son étymologie, le haut degré de perfection et d'importance que faisait atteindre l'initiation [2]. Enfin, les mystères étaient encore désignés par l'expression d'*orgies* [3] (ὄργια), que l'on appliqua bientôt plus particulièrement aux Dionysies, parce qu'elles étaient supposées communiquer aux bacchants et bacchantes une force divine, un état extatique; car c'est ce que l'on voulait voir dans le délire de l'ivresse. Le nom d'*orgies* devint de la sorte presque synonyme de celui de fête bruyante et désordonnée, et voilà comment on finit par l'appliquer à toutes les solennités empreintes du même caractère [4]. On comprend que ces fêtes dégénérassent en scènes licencieuses et en représentations obscènes; la religion, qui prêtait parfois à ces actes immoraux un sens symbolique [5], leur donnait ainsi une consécration. Il est à croire que l'intention de déro-

[1] Hesiod. ap. Apollod., II, 2, 2. Ce mot signifiait aussi une fête qui avait pour objet une purification ou une réconciliation (voy. Pind. *Nem.* X, 63). Athénée donne de ce mot une étymologie fausse et ridicule, en prétendant que les mystères sont ainsi appelés à raison des grandes dépenses qu'ils exigent (*Deipnos.*, II, p. 41).

[2] Voy., sur le sens de ce mot, les savantes observations de M. Preller, dans son article Mysteria de l'*Encyclopédie class.* de Pauly, p. 318.

[3] Ce mot ὄργια paraît être une forme du parfait ἔοργα, dérivé lui-même de ῥέζειν, lequel signifiait proprement *célébrer des fêtes.* (Voy. Lobeck, *op. cit.*, p. 305, note.)

[4] Strab., X, p. 468.

[5] Telle est l'opinion que développe Plutarque (*De defectu oracul.*, § 14, p. 708, edit. Wyttenb.). Cet écrivain voit dans les actes désordonnés, comme dans les manifestations de tristesse, de fureur et de crainte

ber aux yeux de la foule un spectacle si contraire aux bonnes mœurs contribua à faire interdire la publicité des mystères[1].

Lorsque l'on cherche à analyser les éléments dont se composaient ce que l'on appelait les mystères, on reconnaît que leur point de départ avait été l'accomplissement de certains rites destinés à imprimer un caractère de pureté, d'innocence, tels que des purifications, des expiations, des pénitences[2]. Ces rites comprenaient aussi des sacrifices, des processions et tout un cérémonial religieux qui les transformait en de véritables fêtes, et les rattachait ainsi aux solennités qui ont été décrites aux chapitres précédents. Ces fêtes, qu'on pourrait appeler expiatoires, se célébraient surtout de nuit, parce que les imaginations sont plus facilement frappées[3] dans le silence et l'obscurité. Elles comprenaient divers ordres de cérémonies :

qui accompagnaient les mystères, des cérémonies de purification et d'exorcisme destinées à atténuer la colère des dieux ou démons, provoquée par les crimes des hommes.

[1] C'est ce qui fait dire à Tertullien : « *Sed naturæ venerandum nomen allegorica dispositio prætendens, patrocinio coactæ figuræ sacrilegium obscurat et convicium falsi simulacris excusat.* » (*Adv. Valent.*, p. 250.) Un passage de Théodoret (*Serm. I, De fide*, ap. *Opera*, t. IV, p. 482) nous fournit un exemple frappant à l'appui de cette observation. Il y est dit que les initiés apprennent que Priape est le fils de Dionysos et d'Aphrodite, mais que l'hiérophante seul est instruit du motif pour lequel ce dieu est représenté de si petite taille et ithyphallique. Ce motif, tel que l'explique Théodoret, repose sur une idée symbolique liée à une idée obscène.

[2] Ainsi il y avait dans les mystères deux ordres de rites : les actes qu'accomplissaient les initiés, et ceux qui se passaient devant leurs yeux et qui leur étaient donnés en spectacle : δρώμενα et δεικνύμενα, comme disaient les Grecs. (Voy. Plutarch., *De virtut. progress.*, § 10, p. 312, edit. Wyttenbach.)

[3] On étendit, pour ce motif, le nom de *mystère* (τελετή) aux cérémo-

la représentation dramatique ou symbolique de l'histoire des dieux dont la légende se rattachait à l'institution de ces mystères (θεάματα); la révélation, faite ordinairement par degrés, de connaissances mystérieuses (ἱερά), qui consistaient en formules sacramentelles (συνθήματα), formules dont celles des francs-maçons peuvent nous donner une idée [1], et en exhibitions d'objets symboliques (σύμβολα), qui devenaient comme autant d'allusions tangibles au caractère du dieu et aux mythes qui s'y rattachaient. Ces objets ou ces simulacres étaient tenus soigneusement cachés aux yeux du vulgaire [2]. Les formules constituaient comme autant de paroles ineffables [3] qui donnaient la clef de la légende divine et des cérémonies publiques.

Cette vénération ou cet enseignement auquel s'est parfois rattachée la communication de doctrines religieuses ou morales d'un ordre plus élevé que celles qu'on

nies nocturnes accomplies en l'honneur d'Hécate, et qui se célébraient notamment à Samothrace, où leur origine se rattachait peut-être à celle des mystères cabiriques. (Voy. *Schol. ad Aristoph. Pac.*, v. 277.)

[1] Le véritable sens du mot σύνθημα nous est donné par Clément d'Alexandrie (*Cohort. ad gentes*, edit. Potter, p. 18), qui l'applique à des expressions sacramentelles ou mots de passe que prononçaient les initiés.

[2] Ainsi, dans les mystères d'Éleusis, on montrait aux initiés et on leur confiait des objets qui étaient autant de symboles de la doctrine mythique reçue sur la grande déesse. Dans les mystères de Dionysos, les symboles étaient la toupie, le sabot, le miroir, la touffe de laine, l'osselet, la balle (Clem. Alex. *Cohort. ad gent.*, ap. Euseb. *Præpar. evang.*, lib. II, c. 3). Dans les mystères de Thémis, les symboles que l'on révélait en secret dans le silence étaient l'origan, la lampe, l'épée et le peigne (Clem. Alex., *ibid.*).

[3] Les divinités recevaient dans les mystères certains noms qu'il était interdit de divulguer. Hérodote fait plusieurs fois allusion à cette défense. Pausanias, parlant de la Despœné d'Arcadie, dit qu'il n'ose divulguer aux profanes son véritable nom (VIII, c. 37, § 6 ; II, c. 17, §§ 1-2).

enseignait au vulgaire, était sanctionné par l'accomplissement de certaines formalités secrètes qui constituaient l'initiation. L'initié devait garder le silence, le secret le plus sévère sur toutes ces cérémonies auxquelles il lui était donné d'assister, sous peine de se rendre coupable de la plus criminelle impiété [1].

Ainsi les mystères grecs se rapprochaient par un certain côté de nos mystères du moyen âge; mais, tandis que chez ceux-ci la représentation scénique faisait tout le fond, dans ceux de la Grèce elle n'était qu'accessoire [2], et les rites qui les accompagnaient en constituaient l'élément essentiel [3]. Lorsque les chrétiens transportèrent à la cérémonie de la messe, c'est-à-dire à l'eucharistie et à l'ensemble de rites dont elle était entourée, le nom de mystères, ils ne firent que continuer à employer cette expression grecque [4] avec son acception païenne, quoique

[1] Voy. Diog. Laert. lib. II, *Aristipp.*, p. 151. Les mystères sont voilés aux profanes, dit Dionysos dans la tragédie des *Bacchantes* d'Euripide (v. 472) ; et plus loin il ajoute : *Révéler à l'insensé les mystères de la sagesse, c'est s'exposer à paraître peu sage* (v. 480). Dans le début de quelques poésies orphiques, il est dit que les portes soient fermées aux profanes. (*Fragm. Orph.*, p. 141, 450, edit. Hermann ; *Schol. ad Sophocl. Œd. Col.*, v. 9. Suidas, v° Βεβήλος.)

[2] Voy. Charles Magnin, *Les origines du théâtre moderne*, t. I.

[3] Voy. Guigniaut, *Mémoire sur les mystères de Cérès et de Proserpine, et sur les mystères de la Grèce en général* (extrait du t. XXI des *Mémoires de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, p. 18 et suiv.).

[4] L'Église grecque rend par le mot μυστήριον ce que l'Église latine appelle *sacrement* (voyez du Cange, *Glossar. med. et infim. græc.*, v° Μυστήριον). L'expression de μυσταγωγία s'est conservée dans l'Église grecque pour désigner la partie de la messe où est figurée la passion du Christ. « Μυσταγωγία, ad Dei recondita secreta percipienda mentem sub- » levat, » écrit J. Goar, « actiones passionesque Christi sub cerimoniarum » simulacris et Christum ipsum sub antitypis panis et vini speciebus velat » et simul ad eum arcano modo agnoscendum deducit. » Etc. (*Rituale græcum*, p. 96. Venet., 1730.)

la solennité nouvelle qu'ils substituaient aux anciennes eût un caractère tout différent [1]. La messe est une représentation symbolique de la passion du Sauveur, un ensemble de rites qui communiquent aux assistants, ainsi que le faisaient les mystères antiques, des grâces particulières. La catéchisation et le baptême sont une véritable initiation, et donnent à ceux qui l'ont reçue le droit d'assister à ces cérémonies augustes. Peu à peu ce privilége des chrétiens catéchisés devint le patrimoine de tous, de même que les mystères de l'Attique, en recevant de plus en plus d'initiés, finissaient par doter la presque totalité de la nation hellénique des avantages qui n'avaient appartenu, dans le principe, qu'à un petit nombre.

Il a existé différentes sortes de mystères dans la Grèce. Les uns remontaient aux premiers âges de la société hellénique ; les autres avaient été institués à leur imitation. Les plus anciennes comme les plus modernes de ces cérémonies se trouvaient généralement liées au culte des divinités pélasgiques dont les sanctuaires avaient conservé jusqu'aux derniers temps de la Grèce un caractère particulièrement auguste et vénérable. Tels étaient les Cabires à Samothrace, Zeus en Crète, Déméter à Éleusis et à Athènes, Damia et Auxésia à Égine et en Argolide [2].

On a beaucoup écrit et disserté sur l'origine de ces mystères, qu'un grand nombre d'érudits ont cru devoir aller chercher hors de Grèce. L'existence en Égypte de mystères analogues à ceux des Hellènes, a fait attribuer à ceux-ci une provenance égyptienne. Malgré l'accord des

[1] Voy. à ce sujet les judicieuses observations de M. Ernest Renan, dans son éloquent aperçu des *Religions de l'antiquité : Études d'histoire religieuse*, p. 58.

[2] Voy. ce qui est dit plus loin de ces mystères.

témoignages qui faisaient sortir de Thrace les fondateurs des mystères de l'Attique et de la Béotie, on a transformé en Égyptiens ou en élèves des hiérophantes de Memphis ou de Thèbes, Orphée, Musée et Mélampus [1]. Ces assertions, auxquelles Hérodote a prêté l'autorité imposante de son nom, ne peuvent cependant soutenir l'examen. J'ai montré au chapitre II, que tout s'oppose à ce qu'on aille chercher en Égypte les origines de la mythologie hellénique ; et puisque la première construction du panthéon grec appartient aux Pélasges, on ne saurait leur refuser l'institution des mystères. Nous ne retrouvons pas plus, en effet, dans ces antiques solennités, le caractère égyptien, que dans les noms des dieux et les mythes qui avaient cours chez les initiés. Si des emprunts ont été faits par les Grecs aux mystères de Neith à Saïs, ou à ceux d'Osiris et d'Isis, ce ne furent là que des altérations postérieures et peu importantes. En admettant l'origine égyptienne de leurs mystères, les Grecs se laissaient prendre à des analogies superficielles ou à des ressemblances qui étaient le résultat du fond commun de naturalisme sur lequel reposaient les deux ordres de solennités. Les assertions des prêtres égyptiens qui affichaient la prétention d'avoir enseigné aux Grecs leur religion, et étaient ainsi intéressés à trouver des similitudes imaginaires, ont puissamment contribué à égarer Hérodote, Diodore et la plupart des voyageurs arrivés de Grèce sur les bords du Nil.

Un fait digne de remarque, c'est que des mystères d'un caractère très analogue à ceux des Grecs ont été observés chez des populations sauvages n'ayant jamais

[1] Herodot., II, 46, 49. Diodor. Sic., I, 97 ; IV, 25, 1. Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1102 et sq.

eu avec les peuples de l'antiquité la moindre relation. Un grand nombre de tribus de l'Amérique pratiquaient des cérémonies et des initiations secrètes dont le but était de donner à ceux qui y participaient un caractère sacré, et de leur communiquer une puissance d'inspiration, une vertu divine qui les mettaient en relation directe avec les esprits ou les dieux[1]. Encore de nos jours, chez les indigènes de l'Amazone, un voyageur anglais a constaté l'existence de véritables initiations en l'honneur de la divinité appelée *Jurupari*. Les femmes en sont sévèrement exclues[2]. Dans l'Amérique du Nord, certaines tribus ont des cérémonies analogues qui se réduisent parfois à de simples danses[3]. Chez les Nègres, il y a des fêtes orgiastiques dans lesquelles les femmes jouent le principal rôle, et qui rappellent d'une manière frappante les Bacchanales[4]. Les mystères bien connus du *Vaudoux*, que les Nègres du Dahomey ont transportés dans le nouveau monde[5],

[1] Voy., sur ces mystères, *Lettres édifiantes : Relations de la mission des Moxas*, *Rec. X*. *Lettres* du R. P. de la Neuville, *Mémoires de Trévoux*, mars 1723. *Histoire de la Virginie*, trad. de l'anglais, Orléans, 1707, p. 372. Lafitau, *Mœurs des sauvages*, p. 344, 370, 382. Acosta, *Histoire des Indes occidentales*, V, c. 36. Garcilasso de la Véga, *Comment. Real.*, lib. VI, c. 24-27. Lopez de Gomara, *Hist. gen.*, lib. II, c. 78.

[2] On exécute dans ces mystères, avec des trompettes de bambou et de palmier, une musique destinée à entretenir l'agitation convulsive des initiés. La peine de mort est prononcée contre la femme qui oserait s'approcher du lieu où l'on fête, de cette manière bizarre, le grand Esprit. (Voy. Alf. Wallace, *Travels on the Amazone*, p. 101.)

[3] Voy. notamment ce que dit Georges Catlin des fêtes religieuses des Mandans (*Letters and Notes on the manners, customs and condition of the North America Indians*, t. I, p. 160).

[4] Voy. ce que rapportent les frères Lander sur ces processions bruyantes qui se rattachent à des initiations (*Journal d'une expédition sur le Niger*, trad. franç., t. II, p. 133-139).

[5] Voy. Fred. Forbes, *Dahomey and the Dahomans*, v. I, p. 32. Dans

et dont le point de départ est une danse orgiastique, constituent une véritable initiation, un ensemble de rites secrets rattachant par un lien mystérieux tous ceux qui y prennent part. Ces mêmes mystères se retrouvent, avec quelques variantes, chez différentes populations de l'Afrique occidentale, et les femmes en sont presque toujours sévèrement exclues [1].

Dans les îles de l'Océanie, il s'était fondé, sous le nom de société des Aréoïs ou Arékoïs, une association qui rappelait également les mystères de la Grèce. On n'y était admis qu'après de longues épreuves, et l'on devait passer par différents grades. Ces Aréoïs célébraient des cérémonies secrètes en l'honneur d'un dieu soleil, dont le nom variait suivant les îles [2]; car, ainsi que les mystères d'Éleusis, cette institution s'était répandue de proche en proche en différents lieux, et notamment aux îles Marquises et à celles de la Société.

En présence de ces faits, on comprend qu'on n'ait pas besoin d'aller chercher dans les mystères de l'Asie, dans ceux des religions perse et assyrienne, l'origine des mystères helléniques. Toutefois, par cela seul qu'ils remon-

le Vaudoux, de vieux sorciers guident les négresses dans leurs évolutions chorégraphiques. Les poches de celles-ci sont pleines de serpents, de vipères, d'araignées, de scorpions et de gris-gris de toute espèce. C'est là une analogie de plus avec les Bacchanales, surtout telles qu'elles étaient célébrées dans la Thrace. Ceux qui prennent part au Vaudoux se dépouillent généralement de leurs vêtements, se livrent à des danses furieuses dans lesquelles on les voit tour à tour gambader, gémir, pleurer, rire, se fustiger, s'arracher la peau, le tout accompagné de conjurations et d'adorations des gris-gris.

[1] Voy. ce qui est dit notamment des mystères de *Nda*, dans l'ouvrage de Leighton Wilson, intitulé : *Western Africa*, p. 395.

[2] Voy. Moerenhout, *Voyages aux îles océaniennes*, t. I, p. 484 et suiv.

taient aux Pélasges, les principaux mystères de la Grèce peuvent avoir reçu de l'Asie quelques-uns des rites qui en constituaient le point de départ.

Les mystères grecs datent-ils d'ailleurs d'une bien haute antiquité? On a vu que plusieurs d'entre eux étaient liés à l'adoration de divinités pélasgiques; mais cette adoration avait-elle, dans le principe, la forme qui constitue les mystères? C'est là une question à laquelle il est impossible de répondre d'une manière catégorique. Les mystères ont dû, de plus, varier dans leur rituel; et quand même leur institution daterait des premiers âges de l'histoire grecque, ce ne serait pas là un motif suffisant pour admettre que leur forme fût, à l'époque qui nous occupe, celle qu'ils avaient dans le principe. Il n'y avait d'ailleurs aucune solidarité entre les différents mystères, et chacun d'eux a eu ses destinées propres. J'étudierai donc séparément les principaux, en rassemblant les témoignages les plus décisifs que les anciens nous ont laissés à leur égard.

L'antiquité grecque s'accordait à regarder les mystères de Samothrace comme les plus anciens, et c'était, après ceux d'Éleusis, les plus vénérables[1]. Ces mystères ne cessèrent pas d'être célébrés dans tout le cours de l'antiquité païenne, et on les trouve presque autant en renom à l'époque de la guerre des Romains contre Mithridate[2],

[1] Τὰ τῶν Σαμοθρᾴκων ἱερὰ πάντων ὀνομαστότατα πλὴν τῶν Ἐλευσινίων (Aristid., *Orat. XIII*, *Panath.*, p. 189.) — Ὅσοι τιμῶσι θεοὺς οὐδὲν ὅμοιον ἔχουσιν Ἐλευσινίοις τε καὶ Σαμοθρακίοις ὀργίοις. (Galen., *De usu part.*, XVII, 1.)

[2] Voconius, lors de l'expédition de Lucullus contre Mithridate, s'y fit initier, et, par ce retard, donna le temps au roi de Pont de s'échapper. (Plutarch. *Lucullus*, § 13, p. 248, edit. Reiske.)

et plus tard sous Tibère[1], que sous le règne de Philippe de Macédoine[2]. Le droit d'assister à ces mystères n'était pas un privilége exclusif des citoyens de Samothrace ; on venait s'y faire initier de tous les points de la Grèce, et l'hiérophante, c'est-à-dire celui qui présidait à leur célébration, pouvait être choisi en dehors des habitants de l'île[3].

On faisait généralement remonter l'établissement des mystères de Samothrace aux dieux Cabires, confondus ensuite avec les Curètes, les Corybantes et les Dactyles[4]. La croyance à cette prétendue institution divine tenait, d'une part, à l'opinion où étaient les Grecs que ceux qui avaient établi les mystères devaient être des génies supérieurs, des personnages presque divins[5]; de l'autre, à ce que les dieux invoqués dans ce culte mystérieux portaient le nom de Cabires[6]. Or ce peuple aimait à supposer que les dieux avaient institué en personne leur culte sur la

[1] L'an 18 de notre ère, Germanicus voulut aussi se faire initier à ces mystères, mais la violence des vents l'empêcha d'aborder dans l'île. (Tacit. *Annal.* lib. II, c. 54.) Voy. ce que je dis des dieux Cabires au chapitre II, tome I, p. 204.

[2] Philippe et Olympias se firent initier aux mystères de Samothrace. On rapporte que Philippe, étant encore très jeune, se rendit à Samothrace pour assister aux mystères, et c'est là qu'il rencontra Olympias, venue pour le même objet et dont il devint amoureux. (Plutarch. *Alexand.*, § 2, p. 2, edit. Reiske.)

[3] Voy. les inscriptions rapportées par Boeckh, *Corpus inscript. græc.*, II, n[os] 2154, 2157, 2158 et 2159. Dans l'une de ces inscriptions, les Samothraciens demandent aux habitants de Cyzique de leur envoyer un des leurs pour présider aux mystères.

[4] *Etymol. magn. Gud.*, p. 289. *Schol. ad Aristoph. Pac.*, 277. Strab., X, p. 470. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 1218.

[5] « Il y a bien de l'apparence, écrit Platon, que ceux qui ont écrit les initiations n'étaient pas des hommes ordinaires, mais des génies supérieurs qui, dès les premiers temps, ont voulu nous enseigner, etc. » (Plat. *Phæd.*, § 38, ap. *Opera*, edit. Becker, t. V, p. 194.)

[6] Voy. Lobeck, *loc. cit.*

terre. Tout culte était dans leur opinion nécessairement de fondation divine.

Nous n'avons, sur le caractère des mystères de ces dieux Cabires, que les témoignages les plus confus ; et sans un passage du scholiaste d'Apollonius, qui nous a conservé, d'après Mnaséas, leur nom[1], nous n'aurions pu les découvrir au milieu des assimilations si diverses que les mythographes et les historiens ont faites entre ces divinités et d'autres dieux ou héros grecs dont les attributs ou la légende rappelaient la leur[2]. Ces noms, que j'ai déjà fait connaître au chapitre II de ce livre, étaient *Axiéros*, *Axiokersos* et *Axiokersa*. A cette triade se joignait un quatrième dieu, appelé *Cadmilos* ou *Casmilos*. Les assimilations admises par les anciens nous font reconnaître dans cette triade quelque chose d'analogue à la triade égyptienne dont le modèle avait été suggéré par la génération humaine. *Axiéros*, ou, en dégageant ce nom de l'épithète qui y est accolée, ἄξιος, *Eros*, est l'amour[3], le

[1] *Schol. Apol.*, I, 913.

[2] Ainsi, une légende qui n'est peut-être pas très ancienne faisait de Dardanus un des Cabires, l'instituteur des mystères de Samothrace (Plin. *Hist. nat.*, lib. IV, c. 23). D'autres, trompés par le rapprochement de l'épithète d'ἄνακες, donné à la fois aux dieux de Samothrace et aux Dioscures, ont fait de Castor et Pollux les fondateurs de ce sanctuaire mystérieux. (Varron. *de ling. lat.* lib. IV, § 10. Serv. *ad Virg. Æneid.*, VII, 12.)

[3] Le caractère d'Axiéros ou d'Éros, qui représentait la génération, paraît avoir été assez ambigu ; et, tandis que les uns y voyaient un dieu, les autres, parmi lesquels il faut compter vraisemblablement Mnaséas, y voyaient une déesse qu'ils assimilaient à Déméter. C'est ce que nous apprend le scholiaste d'Apollonius (I, 17) qui assimile Axiokersos à Hadès, et Axiokersa à Proserpine. Un Oxybaphon publié par M. Gerhard (*Archäolog. Zeitung.*, t. III, n° 16, p. 162) nous donne la figure d'Axiokersa, qui est représentée par une femme avec une riche coiffure, offrant beaucoup de ressemblance avec Proserpine.

pouvoir générateur identifié par d'autres avec *Phaéton* [1], la lumière ou le feu céleste fécondant. *Axiokersos* ou *Kersos* est le désir amoureux, le sexe mâle identifié à Pothos, et qui s'unit à Axiokersa, divinité qu'on rapprocha d'Aphrodite, parce qu'elle personnifiait le sexe féminin [2]. De leur union naissait vraisemblablement Cadmilos, identifié plus tard à Hermès par les mêmes mythographes qui faisaient d'Éros Déméter, d'Axiokersos Pluton, et d'Axiokersa Proserpine [3]. C'est sans doute sous l'influence du syncrétisme que s'opéra l'assimilation d'un des dieux de Samothrace ou roi de l'enfer hellénique ; car on trouve l'un des Cabires de cette île désigné sous le nom d'*Adamas* [4], épithète donnée à Pluton [5]. Dans le temple ou *Anactoron*, consacré à ces dieux qui recevaient le titre honorifique d'*Anaces*, on voyait les statues des trois membres de la triade samothracienne dues au ciseau de Scopas. Deux de ces Cabires, sans doute Axiokersos et Cadmilos, étaient représentés ithyphalliques, les bras

[1] Plin. *Hist. nat.*, lib. XXXVI, c. 4.

[2] Id., *ibid.* Pausanias (I, c. 43, § 6), parlant des trois statues que Scopas avait faites pour Samothrace, désigne les dieux qu'elles représentaient par les noms d'Ἔρως, Ἵμερος et Πόθος, ce qui semblerait indiquer trois dieux mâles. Mais outre que la forme Axiokersa désigne évidemment une déesse, Pline, parlant des trois mêmes statues (lib. XXXVI, c. 4), les désigne par les noms de Vénus, Pothos et Phaéton. Strabon (IV, p. 198), parlant de certaines cérémonies des peuples de la Grande-Bretagne, les rapproche des mystères que l'on célébrait à Samothrace en l'honneur de Déméter et de Cora.

[3] *Schol. Apoll. Rhod.*, I, v. 921.

[4] Valcken., *ad Theocrit.*, 2, 34.

[5] Origène, ou l'auteur quel qu'il soit des *Philosophumena* (edit. Miller, p. 108), dit que Adam (Ἀδάμ), abréviation évidente d'Adamas (Ἀδάμας), était donné dans les mystères de Samothrace comme l'homme archétype, c'est-à-dire comme le premier mâle dans l'ordre de la génération, caractère qui convient parfaitement à Axiokersos.

levés vers le ciel[1]. Le caractère de ces dieux tend à faire supposer que les mystères de Samothrace appartenaient au culte des divinités génératrices, et par conséquent que les rites et les symboles qui y figuraient tenaient à des idées cosmogoniques. C'est à l'exposé de pareilles idées, beaucoup plus qu'à un enseignement théologique proprement dit, que paraissent avoir été consacrés, suivant la remarque de Cicéron[2], les mystères de Samothrace aussi bien que ceux de Lemnos[3], qui avaient la même origine, et que ceux d'Éleusis. Il est à noter que les mystères de la Grèce étaient presque toujours liés à l'adoration de divinités de la génération et de la production. Les représentations et les cérémonies dont se composait l'initiation déroulaient d'une manière plus ou moins allégorique l'histoire mystique de ces divinités.

Le caractère des dieux Cabires ferait croire en même temps que les orgies[4] ou mystères de cette île avaient au moins, dans certaines cérémonies, la forme

[1] C'est ce que nous apprennent les *Philosophumena* (p. 108 et 109) et ce que confirme Servius, qui parle de deux statues ithyphalliques de Castor et Pollux, qu'on voyait à l'entrée du port de Samothrace (*ad Virgil. Æneid.*, lib. III, v. 12). Il serait possible que ces deux divinités ithyphalliques fussent celles qui recevaient, dans le principe, un culte exclusif à Samothrace ; car, suivant le témoignage d'Athénion et de plusieurs autres auteurs, on n'adorait d'abord dans cette île que deux divinités (voy. *Schol. Apollon.*, lib. I; v. 922; Nonnus, *Dionys.*, lib. XXIX, v. 752). Il est certain que de nouvelles divinités furent associées aux anciens dieux des mystères. Hécate finit par y avoir aussi ses mystères qui se célébraient dans l'antre de Zérinthe, mystères très distincts de ceux des dieux Cabires (*Schol. ad Aristoph. Pac.*, 277).

[2] « Quibus explicatis, ad rationemque revocatis, rerum magis natura » cognoscitur, quam deorum. » (*De nat. deor.*, I, 43.)

[3] Cicer., *loc. cit.* Meursius, *Græcia feriat.*, v° Καβείρια.

[4] ὄργια φρικτὰ θεῶν ἄῤῥητα βροτοῖσιν. (Orph. *Argon.*, 469.)

désordonnée et obscène qui appartenait chez les Grecs à l'adoration de pareils dieux.

L'objet des mystères de Samothrace, comme de ceux d'Éleusis dont je parlerai plus loin, était aussi de purifier les hommes des crimes qu'ils avaient pu commettre, et de leur assurer par là, dans l'autre vie, un sort meilleur. C'était un prêtre spécial nommé *Coès* qui était chargé de ces purifications [1], faites sans doute au nom des divinités chthoniennes ou infernales, adorées sous l'appellation de Cabires [2]. Il recevait l'aveu des fautes de ceux qui voulaient se faire initier aux mystères. On raconte à ce sujet que Lysandre, voulant prendre part à ces solennités, se présenta devant le Coès, qui lui ordonna de confesser le plus grand crime dont il se fût rendu coupable.—Est-ce toi ou les dieux qui l'exigent ? lui demanda le général lacédémonien. — Ce sont les dieux, repartit le prêtre. — Retire-toi, reprit Lysandre, s'ils m'interrogent, je leur dirai la vérité [3]. Dans une pareille circonstance, Antalcidas [4] se contenta de répondre : —Les dieux le savent.

Le coupable, suivant la nature et les circonstances de son crime, pouvait n'être point admis aux mystères de Samothrace, ainsi que nous le montre l'aventure d'Évan-

[1] Ἱερεὺς Καβείρων, ὁ καθαίρων φονέα. (Hesych., v° Κοίης.)

[2] Les Cabires étaient, ainsi qu'on l'a vu (tome I, p. 201), des dieux de la production et de la génération, caractère appartenant essentiellement aux divinités telluriques ou chthoniennes, qui présidaient en même temps à l'empire des morts, supposé placé sous terre.

[3] Plutarch. *Apophth. Lac. Lysand.*, § 9, p. 914, edit. Wyttenb. Une anecdote toute semblable est rapportée d'Antalcidas (*Ibid.*, *Antalc.*, § 1, p. 866, edit. Wyttenb.).

[4] *Ibid.*, p. 217.

levés vers le ciel[1]. Le caractère de ces die
faire supposer que les mystères de Samothr
naient au culte des divinités génératrices,
quent que les rites et les symboles qui
naient à des idées cosmogoniques. C'e
pareilles idées, beaucoup plus qu'à
théologique proprement dit, que
consacrés, suivant la remarque de
de Samothrace aussi bien que
avaient la même origine, et que
noter que les mystères de la
jours liés à l'adoration de d
de la production. Les repré
dont se composait l'initiat
plus ou moins allégorique
divinités.

Le caractère des ... lors
même temps que le ... plus par-
avaient au moins, ... étaient appli-
... homme. Mais il est
... employait pas alors la

[1] C'est ce que nous ... qu'il souillerait par sa présence le
et ce que confirme S... somma de paraître devant l'ancien tri-
Castor et Pollux, qu'... micides qui osaient pénétrer dans ce sanc-
gil. *Æneid.*, lib. II ... convaincu du meurtre d'Eumène, commis au
phalliques fussent ... à Delphes, il n'insista pas davantage et fut tué
clusif à Samothr... maître et son complice. (Voy. Tit. Liv., lib. XLV,
sieurs autres ... 15.)
divinités (voy ... Croix, *Recherches sur les mystères*, t. I, p. 50.
XXIX, v. 75 ... *Terent. Phorm.*, v. 14.
aux ancien... *Theocrit. Idyll.*, II, v. 12.
tères qui ... Croix, *Recherches sur les mystères*, t. I, p. 52.
de ceux
[2] « C
» cogn
[3] C
[4]

mise en pratique après l'aveu d'un

re [1], se présentait couronné
couleur pourpre, dont
servi le premier; car
de bandelettes de
joutait-on, la
périls. Et,
montré
leur

stères de
rtains avan-
ux dangers, aux
s exposé [5]. Le nom
a sorte que les initiés,
vaient le privilége de pou-
sans doute la prière n'avait
qu'elle était accompagnée d'une
e aux dieux de Samothrace. C'est
crétion, une profanation de Mnaséas à

es étaient qualifiés, à Samothrace, d'*hommes pieux*. (Voy. *Corp. inscript.*, t. II, n°s 2157, 2158, 2159.)

oclus, *in Platon. Polit.*, ap. Meurs. *Græc. feriat.*, p. 196.

Schol. Apoll., lib. I, v. 917. *Schol. Homer. Iliad.*, I, v. 334; XVI, v. 100.

[4] *Schol. Homer.*, loc. cit.

[5] Ὡς ἐδόκουν τελεῖσθαι, προσκλέουν ἀλεξιφάρμακα τινὰ κινδύνων. (*Schol. ad Aristoph. Pac.*, v. 277.)

[6] Τὰ δ' ὀνόματα αὐτῶν ἐστι μυστικά. (Strab., X, p. 472. Aristoph. *Pax*, v. 278. Pausan., IX, c. 25, § 5.)

[7] Κάβειροι... δαίμονες ὧν οἱ μεμυημένοι τὰ μυστήρια ἐν καιρῷ ἀνάγκης εἰσακούονται. (*Etymol. magn. Gud.*, p. 289. Cf. Diodor. Sic., IV, 43; V, 49.)

dre, général de Persée [1]. C'était le tribunal des *Anactotélestes*, ou prêtres initiateurs des mystères, qui statuait sur ces exclusions [2].

On recevait parmi les initiés, à Samothrace, un grand nombre d'enfants, usage que nous retrouverons à Éleusis [3]. Selon Sainte-Croix, s'il arrivait qu'on négligeât dans l'enfance, ou pendant la vie, de se faire purifier, on le pouvait encore après la mort. Le célèbre érudit conclut l'existence de cet usage, de la légende qui racontait que les Cabires de Samothrace avaient conduit aux bords de l'Achéron, pour la purifier, *Angélos*, fille de Héra, qui avait été souillée par le contact d'un cadavre. Mais cette circonstance peut seulement avoir trait à la représentation du Tartare que l'on faisait passer peut-être sous les yeux des initiés, à Samothrace comme à Éleusis [4].

Le même Sainte-Croix suppose que l'on s'empressait d'autant plus de se faire initier dans l'enfance aux mystères de Samothrace, que l'on ne devait pas avoir alors besoin de purification [5]. Cela ne paraît pas non plus parfaitement exact. Les rites de la purification étaient applicables à un enfant aussi bien qu'à un homme. Mais il est probable seulement que l'on n'employait pas alors la

[1] Les Romains ayant représenté qu'il souillerait par sa présence le sanctuaire de Samothrace, on le somma de paraître devant l'ancien tribunal, établi pour juger les homicides qui osaient pénétrer dans ce sanctuaire. Craignant d'être convaincu du meurtre d'Eumène, commis au pied de l'autel d'Apollon à Delphes, il n'insista pas davantage et fut tué par ordre du roi, son maître et son complice. (Voy. Tit. Liv., lib. XLV, c. 5; lib. XLII, c. 15.)

[2] Voy. Sainte-Croix, *Recherches sur les mystères*, t. I, p. 50.

[3] Donat., *ad Terent. Phorm.*, v. 14.

[4] *Schol. Theocrit. Idyll.*, II, v. 12.

[5] Sainte-Croix, *Recherches sur les mystères*, t. I, p. 52.

purification spéciale mise en pratique après l'aveu d'un crime.

Le myste, ou récipiendaire [1], se présentait couronné d'olivier [2] et avec un voile de couleur pourpre, dont Ulysse, suivant la légende, s'était servi le premier; car avant lui on faisait usage seulement de bandelettes de même couleur [3]. Cet ornement avait, ajoutait-on, la vertu de sauver les initiés des plus grands périls. Et, d'après une autre fable, Agamemnon s'étant montré revêtu de cet insigne à ses soldats mutinés, apaisa leur sédition [4].

Voilà tout ce qui nous est connu des mystères de Samothrace. On attachait à leur initiation certains avantages, et en particulier celui d'échapper aux dangers, aux périls soudains auxquels on est parfois exposé [5]. Le nom des Cabires demeurait secret [6], en sorte que les initiés, auxquels seuls il était révélé, avaient le privilége de pouvoir les invoquer [7]. Car sans doute la prière n'avait d'efficacité qu'autant qu'elle était accompagnée d'une invocation nominale aux dieux de Samothrace. C'est donc une indiscrétion, une profanation de Mnaséas à

[1] Les mystes étaient qualifiés, à Samothrace, d'*hommes pieux*. (Voy. Boeckh, *Corp. inscript.*, t. II, n[os] 2157, 2158, 2159.)

[2] Proclus, *in Platon. Polit.*, ap. Meurs. *Græc. feriat.*, p. 196.

[3] *Schol. Apoll.*, lib. I, v. 917. *Schol. Homer. Iliad.*, I, v. 334; XVI, v. 100.

[4] *Schol. Homer.*, loc. cit.

[5] Ὡς ἐδόκουν τελεῖσθαι, προσκαλέουν ἀλεξιφάρμακα τινὰ κινδύνων. (*Schol. ad Aristoph. Pac.*, v. 277.)

[6] Τὰ δ' ὀνόματα αὐτῶν ἐστι μυστικά. (Strab., X, p. 472. Aristoph. *Pax*, v. 278. Pausan., IX, c. 25, § 5.)

[7] Κάβειροι... δαίμονες ὧν οἱ μεμυημένοι τὰ μυστήρια ἐν καιρῷ ἀνάγκης εἰσακούονται. (*Etymol. magn. Gud.*, p. 289. Cf. Diodor. Sic., IV, 43; V, 49.)

laquelle nous devons de connaître le nom de ces dieux. Et cette qualité de divinités secourables et tutélaires explique l'extrême extension de leur culte chez les marins de l'Archipel, qui recouraient à leur intercession en danger de mer[1]. Les Cabires se manifestaient, disait-on, à ceux qui les invoquaient[2].

Comment des mystères aussi augustes que ceux de Samothrace, au lieu de s'établir dans quelque ville importante de la Grèce, avaient-ils un sanctuaire tout à l'extrémité de l'Archipel? D'abord on peut admettre que les Cabires, divinités tutélaires toutes spéciales des marins, durent compter plus d'adorateurs dans une île que les navires avaient occasion de visiter fréquemment. L'affluence des pèlerins put valoir à ce sanctuaire son importance, et plus tard donner lieu à l'institution des mystères[3]. Ensuite le nom de Samothrace et la position

[1] *Schol. Aristid. Panath.*, p. 324. Suivant le récit des poëtes, les Argonautes, battus d'une violente tempête et n'espérant plus de calme, firent vœu, par le conseil d'Orphée, le seul d'entre eux qui eût été initié aux mystères de Samothrace, de relâcher dans cette île. Aussitôt l'orage s'apaisa, et l'on vit paraître au sommet des mâts les feux Saint-Elme, annonce de la présence des Cabires. Les compagnons de Jason abordèrent à l'entrée de la nuit dans l'île; ils furent initiés à ces mystères et en partirent comptant sur une heureuse navigation. (Apollon. *Argon.*, lib. I, v. 915-918. Orph. *Argon.*, v. 465. Valer. Flacc., lib. II, v. 435-440. Cf., sur le culte des dieux de Samothrace comme protecteurs des marins, Ælian. *Fragm.*, p. 320. Athen., VII, p. 283, et Lucian. *Epist.* 15.)

[2] « On vante beaucoup, écrit Diodore de Sicile (V, 50), les effets de l'apparition de ces dieux et les secours inattendus que les initiés en reçoivent dans les dangers, par la raison que ceux qui participent à ces mystères deviennent plus religieux, plus justes et surtout meilleurs. » Il est vraisemblable que ces apparitions n'étaient autres que ces feux Saint-Elme, regardés par les Grecs comme étant les Dioscures identifiés, comme on l'a vu, aux divinités de Samothrace.

[3] Une objection peut être faite cependant à cette hypothèse, c'est que

de cette île nous ramènent à des émigrations parties de la Thrace primitive, et que l'on verra bientôt aller fonder à Éleusis d'autres mystères[1]. L'assimilation d'un des Cabires à Phaéton nous fait reconnaître en lui une divinité du feu. On a vu, au tome I[er 2], que le culte d'Héphæstos[3] se répandit avec les migrations des Pélasges dans les îles qui s'étendent de la Béotie à l'Hellespont.

Les mystères d'Éleusis étaient les plus renommés de la Grèce et dépassaient de beaucoup en solennité ceux de Samothrace. La tradition attribuait à Eumolpe leur fondation, et la famille sacerdotale spécialement attachée au culte des grandes déesses, culte qui faisait le fondement

l'île n'avait pas de port sûr (Plin. *Hist. nat.*, lib. IV, c. 23), et qu'un motif de piété paraît être la seule raison qui faisait aborder à Samothrace les bâtiments étrangers. Un passage de Valerius Flaccus nous apprend que le principal prêtre de Samothrace se tenait en vigie, et, dès qu'il apercevait un navire, s'avançait sur le rivage pour exercer l'hospitalité envers les marins, et les conduire dans le sanctuaire. (Valer. Flacc., lib. II, v. 437, 438.)

[1] Cette île paraît avoir porté d'abord le nom de Leucanie, et fut peuplée par les Thraces; elle passa plus tard sous le pouvoir de Samiens fugitifs. Ces Samiens étaient vraisemblablement des Pélasges (Heracl. Pont., *De polit. græc.*, ap. Gronov. *Thesaur. antiquitatum græcarum*, vol. XVII, col. 2831 A). Voy. ce qui a été dit plus haut chapitre II, p. 206.

[2] Voy. tome I, chap. II, p. 102.

[3] Héphæstos est en effet dans une liaison fort étroite avec les dieux Cabires, et Acusilaüs, cité par Strabon (X, p. 472), donne Camillos, c'est-à-dire le quatrième Cabire, comme fils d'Héphæstos et de Cabira. Les Cabires étaient d'ailleurs invoqués à Lemnos où ils présidaient aux productions de la terre, ce qui convient tout à fait à des divinités de la force génératrice et productrice. Ce caractère convient également aux Cabires de Samothrace. C'est en qualité de dieux des fruits de la terre, et par conséquent de la vigne, qu'on faisait aux Cabires des libations de vin, comme le montre la promesse des Argonautes dans la tragédie des *Cabires* d'Eschyle, malheureusement perdue. (Plutarch, *Conviv.*, II, 1, 7. Pollux, VI, 23. Bekker, *Anecdot.*, p. 115.)

de ces mystères, prétendait descendre de ce héros [1]. Un fait digne de remarque, c'est que ni Homère, ni Hésiode ne parlent des mystères d'Éleusis [2], d'où l'on est porté à inférer que leur institution n'avait point l'antiquité que leur prêtait la tradition. Le silence d'Homère n'aurait toutefois rien de décisif, puisque ses poëmes n'embrassent pas un exposé complet de la religion hellénique, et que le théâtre de l'Iliade et de l'Odyssée nous transporte loin d'Éleusis [3]. Athènes, qui était encore privée à cette époque de toute importance, n'avait pu valoir au sanctuaire des grandes déesses la célébrité qui contribua tant à populariser leur institution [4]. Mais l'absence de toute mention des mystères dans Hésiode est un fait plus significatif. Ce poëte, natif de Béotie, devait connaître Éleusis, et l'on s'expliquerait difficilement que si les mystères eussent existé de son temps, il n'y eût pas fait allusion, en parlant de Déméter. Eumolpe serait-il un personnage imaginaire, un ancêtre fabuleux, que se donnait la famille des aœdes, appelés Eumolpides (Εὐμολ-

[1] Pausan., I, c. 38, § 3.

[2] Id., *ibid.* Cf. Wachsmuth, *Hellen. Alterthumsk.*, t. II, p. 442.

[3] Voy. à ce sujet la note que j'ai insérée dans les *Religions de l'antiquité* de M. Guigniaut, t. III, 3e part., p. 1136. Je dois dire cependant que des études ultérieures m'ont fait tenir pour trop absolues les observations que j'ai opposées, dans cette note, à M. Lobeck.

[4] Aussi, dans l'opinion de l'illustre philologue de Kœnigsberg, c'est seulement après la guerre qui éclata entre Athènes et Éleusis, et dont fait mention Solon (ap. Herodot., I, 30), que le culte de Déméter fut introduit à Athènes, où il était demeuré jusqu'alors inconnu. Et lorsque les mystères d'Éleusis eurent revêtu un caractère plus auguste, en prenant plus d'extension et d'importance, on reporta, par des traditions supposées, leur institution aux premiers âges d'Athènes. Pausanias (I, c. 38, § 7) accuse en effet les anciens Éleusiniens d'avoir forgé des généalogies imaginaires pour les héros dont l'histoire se perdait dans la nuit des temps.

πίδαι), et qui étaient attachés au culte des grandes déesses [1]. Le fait paraît vraisemblable; mais, quoi qu'il en soit, il faut reconnaître qu'à une époque éloignée et dont il est impossible d'assigner la date, des migrations thraces, ayant à leur tête des chefs qui étaient en même temps pontifes et poëtes sacrés, vinrent s'établir dans l'Attique; c'est là du moins la tradition la plus plausible [2]. On fit toujours d'Eumolpe un Thrace; et la qualité de fils de Poséidon et de Chioné, c'est-à-dire de la Mer et de la Neige, ou de Borée, le vent du nord, que lui donnent les mythographes postérieurs, montre qu'on le regardait comme venu d'une contrée plus septentrionale que l'Attique. Cette contrée était la Thrace, mais non pas, ainsi que je l'ai déjà plus d'une fois fait remarquer, la Thrace des derniers âges historiques de l'antiquité, voisine de l'Hellespont; c'était la Macédoine et la Thessalie.

J'ai parlé au chapitre III des poëtes sacrés de la Thrace et de la période mythique qui les représente. Je n'ai point à revenir sur ce sujet. Je ferai remarquer seulement que s'il n'a pas été possible d'assigner une personnalité distincte aux aœdes de l'époque qui précède Homère et Hésiode, l'existence d'aœdes qui avaient été, dans la Thessalie et la péninsule livadique, les pères de la religion hellénique et de sa poésie théogonique, n'en demeure pas moins constatée. Il est vraisemblable que ces aœdes, prêtres d'Apollon, présidant aux purifications et aux expiations qui caractérisaient le culte de ce dieu, avaient

[1] Voy. Thucyd., II, 15. Platon. *Menex.*, p. 239 b. Isocrat. *Panath.*, p. 78. *Schol. Euripid. Phœn.*, 854. Plutarch. *Parall. Græc. et Roman.*, § 20. Cf. Hygin. *Fab.*, 46. Strab., VII, p. 321; VIII, p. 383.

[2] Voy. Pausan., I, c. 38, § 3.

composé des charmes et des rites expiatoires (τελεταί), qui furent l'origine des mystères [1]. C'est donc à cette école sacerdotale qu'il faut rattacher l'institution des mystères d'Éleusis. L'hymne à Déméter, un des plus curieux monuments de cette poésie lyrique sacrée, sortie de l'école thrace [2], me paraît en être la preuve. Un autre fait vient à l'appui de l'origine que j'attribue aux mystères éleusiniens : c'est que les mystères de Dionysos étaient aussi regardés comme ayant pour fondateur un Thrace, Orphée [3]. Cet Orphée, dont l'histoire est si intimement liée à la mythologie, qu'il est impossible d'y distinguer ce qui appartient à la légende humaine, et ce qui découle du symbole divin, sort de la même famille que Linus et Musée, deux types des premiers aœdes, comme on l'a vu au chapitre III. Une objection se présente cependant : c'est surtout au culte d'Apollon que paraissent avoir été attachés les aœdes de Thrace [4] ; or nous ne voyons pas que ce dieu ait été celui des mystères. Déméter et sa fille Proserpine demeurèrent toujours les grandes divinités

[1] En effet, comme je l'ai déjà observé plus haut, on appelait τελετή une sorte de formule expiatoire, de παραλύσις ou de καθαρμός ; et nous savons par Philochore que l'on attribuait aux anciens aœdes, et notamment à Musée, la composition de semblables formules, dont la récitation était accompagnée de certains rites. (Voy. *Schol. ad Aristoph. Ran.*, 1033. Plat. *Resp.*, II, 7, p. 364 E, et le *Schol.*, p. 150, edit. Ruhnk. Plat. *Protag.*, c. 8, p. 316 D.)

[2] Voy. sur cet hymne, qui est le dernier reflet de la période lyrique, mais où s'annonce déjà l'invasion des idées syncrétiques, le savant et judicieux mémoire de M. Guigniaut sur les *mystères de Cérès et de Proserpine* (*Acad. des inscript.*, t. XXI, 2e part.), qui m'a servi le plus souvent de guide pour ce que je dis des mystères d'Éleusis, et la note 11 du livre VIII des *Religions de l'antiquité*.

[3] Pausan., IX, c. 30, § 3. *Schol. Pind. Pyth.*, IV, 313.

[4] Voy. ce que j'ai dit plus haut au chapitre III.

d'Éleusis ; et dans les orgies, dont l'institution était rapportée à Orphée, c'est Dionysos, et non le dieu du jour, que l'on révère. Eschyle, dans les *Bassarides*, avait mis en scène Orphée que déchiraient les Bacchantes, parce que ce chantre tenait le soleil, sous le nom d'Apollon, pour le plus grand des dieux, et qu'il refusait d'honorer Dionysos [1]. Cette contradiction ne fait que confirmer l'origine comparativement moderne des mystères de Déméter et de Dionysos. Afin de leur donner le prestige d'une haute antiquité, on a rattaché à leur institution les noms des plus célèbres aœdes, quoique l'école religieuse à laquelle appartenaient ces mystères ne sortît point directement du culte dont ces chantres étaient les ministres. L'adoration de Déméter était plus particulière aux Pélasges. Les Doriens, qui révéraient surtout Apollon, l'adoptèrent ensuite. Or c'est en Attique, pays où la tradition faisait commencer la culture du blé [2], que se développa la légende mythique de Déméter et de Proserpine. Les mystères d'Éleusis, qui en étaient comme la mise en scène, sont donc tout à fait autochthones. Mais c'est à l'école des aœdes de Thrace, ou tout au moins à leur influence, qu'ils durent le caractère spécial et l'importance qui leur appartiennent aux beaux temps de la Grèce. Et pour justifier l'origine que l'on voulait leur assigner, on eut recours, comme pour Orphée, à des suppositions, à des traditions apocryphes.

Lorsque les mystères de Dionysos s'associèrent à ceux d'Éleusis, que ce dieu fut donné comme époux à Déméter et prit la place de Pluton, l'imagination n'en devint que

[1] Eratosth. *Cataster.*, c. 24, p. 19, edit. Schaubach.
[2] Voy. tome I, p. 223 et suiv.

plus empressée à forger des légendes qui confirmassent l'origine thrace des mystères. Eumolpe fut transformé en un prêtre de Dionysos et de Déméter, auquel cette déesse avait révélé son culte, et qui avait découvert la culture de la vigne et l'élève des bestiaux [1]. On représenta Orphée comme l'instituteur par excellence des mystères d'Éleusis [2]. La ressemblance du culte dionysiaque et des cérémonies orgiastiques célébrées par les Thraces donnaient une confirmation apparente à ces origines imaginaires [3]; mais, comme je le montrerai au chapitre XV, le culte du Dionysos hellénique fut introduit dans la Thrace, sous l'influence de l'idée que cette contrée en avait été le berceau. Et comme on le verra également au même chapitre, le culte phrygien de Sabazius et de Cybèle, d'un caractère orgiastique comme les fêtes de Thrace, et découlant d'une origine commune, fut apporté en Grèce et se mêla aux mystères de Dionysos. C'est ce qui explique comment le nom d'Orphée se trouva associé à celui des Curètes et des Corybantes, les instituteurs prétendus des mystères de Cybèle [4].

La base des mystères d'Éleusis, c'était le culte des divinités chthoniennes et productrices que l'on retrouve au fond de la plupart des mystères grecs. Ce culte avait généralement un caractère secret et quelque peu effrayant, qui devint naturellement le point de départ de formes mystérieuses : et c'est ce qui explique l'association

[1] Homer. *Hymn. in Cer.*, v. 476. Plin. *Hist. nat.*, VII, 53.

[2] ὁ τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεύς. (Demosthen., *adv. Aristog.*, I, p. 773.)

[3] Telles étaient les fêtes de Cotys et de Bendis. (Voy. Strab., X, p. 470.)

[4] Clement. Alex. ap. Euseb. *Præp. evang.*, II, 3.

qui s'opéra entre Triptolème et Déméter, dont il finit par être représenté comme l'élève [1]. Des traditions supposées permirent de rattacher les principaux personnages de la légende de Déméter à Eumolpe que l'on donna ensuite pour issu de Triptolème [2]. Celui-ci n'est encore, dans l'hymne à Déméter, qu'un prince d'Éleusis; il personnifie le blé semé dans le champ de Rharos [3]. De là l'idée d'en faire l'élève de la déesse. On raconta que ce fils de l'Océan et de la Terre avait été élevé par la reconnaissance des Grecs aux honneurs divins [4]. Une fois en possession du précieux enseignement de la déesse, Triptolème l'avait communiqué aux hommes et porté jusqu'en Italie [5], en Sicile et même en Ligurie [6].

Toutes ces traditions ont pris naissance postérieurement à Homère et à Hésiode; elles se sont greffées sur les mystères d'Éleusis, à mesure que ceux-ci ont pris plus d'importance et se sont propagés davantage. Homère ne connaît encore, des divinités de ce cycle chthonien, que Jasion dont il nous raconte l'amour pour la déesse des moissons [7]. Ce furent les colonies ioniennes, parties de l'Attique, qui répandirent la légende, d'abord toute

[1] Guigniaut, *Mémoires sur les mystères de Cérès et de Proserpine*, p. 27.

[2] Istrus, ap. *Schol. Soph. Œd. Col.*, v. 1046, ap. *Fragm. hist. græc.*, edit. Ch. Müller, t. I, p. 421.

[3] Pausan., I, c. 14, § 2. Cf. tome I de cet ouvrage, p. 223, 465.

[4] Creuzer, *Relig. de l'antiq.*, trad. Guigniaut, t. III, p. 660.

[5] Xenoph. *Hellen.*, VI, c. 3, § 6. On racontait que Triptolème avait enseigné les mystères de Déméter aux premiers étrangers qui manifestèrent le désir d'y être initiés, et notamment à Hercule et aux Dioscures.

[6] Dionys. Halic. *Ant. rom.*, I, p. 33, edit. Reiske. Cf. ce qui est dit plus bas sur l'introduction des mystères d'Éleusis en Sicile.

[7] *Odyss.*, V, v. 125 et sq.

locale de Triptolème [1]. Ce héros autochthone eut, comme les grandes déesses, son temple à Éleusis [2]. Tout le mythe que j'ai fait connaître au chapitre VI devint l'histoire vivante et sans cesse racontée de la ville. On y montrait le tombeau d'Eumolpe, le champ de Rharos, et sur les bords du Céphise, l'*Erineus*, endroit marqué par un figuier sauvage où Pluton était descendu aux enfers après avoir enlevé Proserpine [3].

Lorsque l'histoire eut commencé à avoir pour les Grecs plus d'attrait que la fable, on chercha à concilier les légendes mythologiques sur la fondation des Éleusinies et les traditions tout aussi incertaines qui couraient sur les premiers rois de l'Attique. Éleusis ayant perdu en importance ce qu'Athènes avait gagné, cette dernière ville revendiqua l'honneur d'avoir contribué à la fondation des mystères [4]. On mêla au récit d'une guerre entre les Athéniens et les Éleusiniens, récit dont on ne sait si le fond est vrai ou supposé [5], le nom du fabuleux roi Érechthée [6]. Et ce fut, suivant la légende, au prix d'un sacrifice

[1] Voy. l'article ELEUSINIA de M. Preller, t. III de l'*Encyclop. classique* de Pauly, p. 86, et ce qui est dit plus loin dans ce chapitre.

[2] On montrait à Éleusis l'aire et l'autel de Triptolème, et le temple de ce héros se trouvait près de celui d'Artémis Propylée et de Poséidon. (Voy. Pausan., I, c. 38, § 6. Creuzer, *Religions de l'antiquité*, t. III, p. 657.)

[3] Voy. Creuzer, *ouvr. cit.*, p. 657 et 658, et la note 13 du livre VIII, de M. Guigniaut, p. 1125, 1126.

[4] Voy., à ce sujet, Creuzer, *ouvr. cit.*, t. III, p. 662 et suiv.

[5] Cette guerre, mentionnée par Thucydide (II, 15) et par d'autres auteurs, notamment par Platon (*Menexen.*, p. 244 A), est mêlée à beaucoup de circonstances fabuleuses qui jettent quelques doutes sur sa réalité historique.

[6] Euripide avait pris cette guerre pour sujet d'une de ses tragédies, intitulée : *Érechthée*. Voy., à ce sujet, Creuzer, *Relig. de l'antiquité*, trad. Guigniaut, III, p. 663, 664.

humain, accompli sur l'aînée de ses filles, que ce monarque obtint la victoire [1].

Je n'ai point à rechercher ce qu'il peut y avoir de réel dans ces souvenirs. Il me suffit de remarquer qu'ils constatent l'admission dans Athènes du culte éleusinien, et le respect qu'eurent ses habitants pour le droit héréditaire, dont étaient en possession les Eumolpides, de présider à la cérémonie.

En traitant, au chapitre précédent, des Thesmophories et des fêtes de Déméter, j'ai déjà eu occasion de toucher quelques mots de la partie publique et exotérique de leurs cérémonies. Il me reste donc simplement à compléter ici ce que je n'avais fait qu'indiquer; mais je m'étendrai davantage sur les cérémonies mystiques, c'est-à-dire sur ce qui constituait en réalité les mystères.

Les Athéniens distinguaient deux sortes de mystères en l'honneur des grandes déesses, lesquels correspondaient aux deux grandes époques agricoles que ces fêtes solennisaient dans le principe, et qui étaient mises en rapport avec les deux actes principaux de l'histoire mythique de ces déesses [2]. Il y avait les *petites* et les *grandes Éleusinies*. Les premières se célébraient, ainsi que les *Anthestéries*, dans le mois Anthestérion, qui annonçait la germination printanière représentée mythiquement par

[1] Suivant la fable, ce fut sur la réponse de l'oracle de Delphes qu'Érechthée immola sa fille aînée en l'honneur de Proserpine. Ses autres filles, ne voulant pas lui survivre, s'immolèrent à leur tour, et l'on rendit un culte commun à ces illustres victimes. (Voy. Euripid. *Fragm.*, edit. Boissonade, p. 300 et suiv. Apollod., III, 15, 4. Aristid. *Panathen.*, p. 191, edit. Dindorf.)

[2] « Ceres, facibus accensis, et serpente circumlata, errore subreptam » et corruptam Liberam anxia et sollicita vestigat. Hæc sunt Eleusinia. » (Minucius Felix, *Octav.*, c. 21.)

l'ascension de Proserpine ou Cora. Les secondes célébraient, au contraire, l'enlèvement de Proserpine et sa descente aux enfers, et tombaient dans la deuxième moitié du mois de Boédromion[1]. Ainsi les grands mystères, qui étaient en rapport avec les Thesmophories, correspondaient au temps des semailles[2]. La douleur de Déméter et la recherche persévérante qu'elle avait faite de sa fille étaient surtout rappelées dans la fête d'automne, tandis que, dans la fête du printemps, la piété se préoccupait davantage du sort de Cora. C'était particulièrement à celle-ci qu'étaient consacrés les petits mystères, tandis que les grands l'étaient plus spécialement à sa mère[3]. Il devait s'écouler, entre les deux solennités, sept mois pleins[4].

Les petites Éleusinies, ou pour parler plus correctement, les mystères d'Agra[5], succédaient immédiatement aux Anthestéries. Ils formaient comme une consécration et une purification préalables qui devaient préparer aux grands; c'était un premier degré d'initiation[6]. La tradition semblerait faire croire que leur établissement était

[1] Voy. Plutarch. *Alexand.*, § 31, edit. Reiske. Cf. Guigniaut, *Mémoires sur les mystères de Cérès*, p. 22 et suiv.

[2] Plutarch. *Demetr.*, § 16, p. 45, edit. Reiske. Cf. Diodor. Sic., XX, 110.

[3] Voy. *Schol. ad Aristoph. Plut.*, v. 846. C. Athen., lib. VI, p. 253 D. Origen. *Philosophumena*, edit. Müller, p. 116.

[4] Voy. Guigniaut, *Éclaircissements sur le livre VIII des Religions de l'antiquité.* Je ne fais que suivre, dans tout cet exposé des mystères, ce savant mythologue.

[5] Voy. ce qui a été dit au chapitre précédent sur l'origine de ce nom. Cf. Plutarch., *De malign. Herod.*, § 25. Steph. Byzant. Hesych. *Etym. Magn.*, v° Ἄγραι.

[6] Voy. Clem. Alex. *Strom.*, lib. I, p. 324. *Schol. ad Plat. Gorg.*, § 113, p. 289, edit. Bekker.

postérieur à celui des grands mystères, car on racontait qu'Hercule s'étant un jour présenté à Athènes pour être initié aux Éleusinies, les habitants ne purent l'admettre à cause de sa qualité d'étranger; la loi faisant du droit d'être initié à ces solennités augustes, le privilége exclusif des Athéniens. Ceux-ci ne voulurent pas cependant éconduire leur bienfaiteur, et ils imaginèrent les petits mystères, qui pouvaient être conférés à tout le monde, sans distinction de nation [1].

« On ne sait, écrit M. Guigniaut, auquel nous devons le travail le plus complet et le plus judicieux sur les mystères anciens, rien de précis sur les rites et les cérémonies dont se composaient les petits mystères [2]. Et c'est fort arbitrairement, comme l'a démontré surabondamment M. Lobeck [3], que Sainte-Croix, et d'après lui M. Creuzer, en ont tracé le tableau. Il est fait mention seulement, d'une manière positive, d'une purification ou lustration accomplie sur les bords de l'Ilissus [4]. Des rites expiatoires, des abstinences s'y joignaient sans doute, et divers préludes que nous ignorons, ou qui sont vaguement indiqués, à la célébration des grands mystères et à l'initiation proprement dite qui y avait lieu. Quant à la fête des petits, on peut tout au plus conjecturer, avec M. Preller, qu'elle était du genre orgiastique et mimique [5], comme les fêtes mystérieuses en général, qu'elle se célébrait en partie la nuit, et qu'en partie aussi elle se

[1] *Schol. ad Aristoph. Plut.*, v. 1013, et *Ran.*, v. 291.

[2] Voy. *Éclairc. cité*, p. 1177.

[3] Voy. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 182 sq., p. 188 sq.

[4] Polyæn. *Stratag.*, V, 17.

[5] Preller, *Eleusin.*, p. 105 : Ἄγρα μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον. Steph. Byzant., v° Ἄγρα.

rapportait au culte des morts [1], ce qui la rapproche d'autant plus des Anthestéries, dont le dieu semble y avoir été associé à Proserpine. Ces deux fêtes consécutives devaient, si je ne me trompe, consacrer par la légende mise en action de ces deux divinités, revenues des sombres demeures, et par l'image de leur union sur la terre qu'elles embellissent à l'envi, le passage de l'hiver au printemps, le rajeunissement de la nature et l'espérance d'une vie nouvelle promise indirectement aux trépassés dans cette résurrection périodique. »

Le premier jour des Éleusinies, ou grands mystères, tombait, comme l'a fait voir M. Preller [2], le 15 du mois de Boédromion. Les mystes, c'est-à-dire ceux qui devaient être initiés, se rassemblaient tumultueusement [3]; le hiérophante et le dadouque [4] proclamaient, dans le portique appelé *Pœcile*, les conditions exigées pour l'admission aux mystères [5]. On les faisait sans doute aussi

[1] Clem. Alex. *Cohort. ad gent.*, c. 2, p. 29, edit. Potter.

[2] Voy. Preller, dans le *Zeitschrift für die Alterthumswissensch.*, 1835, Darmstadt, n[os] 125 et 126, et son article ELEUSINIA dans l'*Encyclopédie classique* de Pauly, p. 95-102. M. Guigniaut a savamment analysé les idées du mythologue allemand dans les *Éclaircissements sur les Religions de l'antiquité*, liv. VIII, note 20, p. 1180 et suiv.

[3] Plutarque nous dit (*De virtut. progress.*, 10, p. 312, edit. Wyttenbach) que ceux qui venaient se faire initier se réunissaient tumultueusement, en poussant de grands cris et se heurtant les uns contre les autres; mais que la cérémonie une fois commencée, ils gardaient un profond silence. De là le nom de ἀγυρμός, c'est-à-dire *rassemblement*, donné à ce jour. (Voy. Hesychius, v° Ἀγυρμός. Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 831.)

[4] Voy., sur le caractère de ces personnages, le chapitre suivant.

[5] C'est ce que l'on appelait πρόῤῥησις, c'est-à-dire *proclamation*. (Voy. *Schol. ad Aristoph. Ran.*, 369; *Plut.*, 431. Cf. les coutumes analogues dans Lucien, *Demonax*, c. 34, *Alexander*, c. 38, et dans Aristid. *Orat. ad Capit.*, t. II, p. 418, edit. Dindorf.)

connaître par la publication d'un programme dont il est question chez les anciens [1]. Le second jour, fixé d'ordinaire au 16 Boédromion, était désigné par le nom significatif de ἅλαδε μύσται, c'est-à-dire, *à la mer les mystes* [2]. En effet, les futurs initiés devaient se rendre sur les bords de la mer pour y faire les ablutions et les purifications prescrites [3]. Le 17 et le 18 étaient employés, dans Athènes même, à offrir des sacrifices. Les uns avaient un caractère privé [4] ; les autres, très solennels, devaient avoir lieu dans l'Éleusinium [5]. On appelait ainsi le temple qu'on avait élevé à Athènes en l'honneur de la Déméter d'Éleusis, et qui était situé à l'angle nord-ouest de la citadelle vers l'Agora [6]. Ces sacrifices étaient vraisemblablement accompagnés de certaines pratiques, de diverses cérémonies préparatoires qui devaient achever, comme l'observe M. Guigniaut, de disposer les mystes et de les rendre dignes d'assister à la seconde partie de la fête, transportée, le 20, d'Athènes à Éleusis [7]. Le 19, avaient lieu les *Épidauries*, qui constituaient une seconde préparation, une nouvelle initiation préliminaire, instituée, suivant la

[1] Πρόγραμμα. Voyez Proclus, *Comm. in Platon. I Alcib.*, edit. Cousin, p. 10 et sq.

[2] Hesychius, v° Ἅλαδε μύσται. Polyæn. *Strateg.*, III, 11, 11. Plutarch. *Phoc.*, § 5. *De glor. Athen.*, § 7.

[3] L'eau de mer était regardée comme ayant une vertu purificatoire (voy. Lobeck, *Aglaoph.*, 1020-1024). Cf., sur la question controversée de savoir en quel endroit avait lieu cette purification, si cela était au Pirée ou ailleurs, Guigniaut, *Éclairc. cit.*, p. 1184.

[4] Voy., sur ces sacrifices, Guigniaut, *Eclairc. cit.*, p. 1183.

[5] Voy. notamment Boeckh, *Corp. inscript.*, n° 71. Cf. Lysias, *adv. Andocid.*, § 4, et Andocid., *De myster.*, § 132.

[6] Voy. Guigniaut, *Eclairciss. sur les Religions de l'antiq.*, t. III, 3e partie, p. 1131.

[7] Voy. la note de M. Guigniaut, *ouvr. cit.*, p. 1186.

tradition, en faveur d'Esculape, venu, dit-on, d'Épidaure, trop tard pour avoir pu participer aux cérémonies des jours précédents, et dans la suite appliquée à tous ceux qui se trouvaient dans le même cas [1]. Pausanias semble indiquer que l'Épidaurie rappelait aussi l'époque de l'apothéose d'Esculape [2]. Et M. Preller remarque judicieusement que l'introduction de cette solennité se rattachait à l'alliance faite entre le culte d'Épidaure et ceux d'Athènes et d'Éleusis [3]. Cette solennité était parfois renvoyée au 22 du mois, après la grande procession d'Athènes à Éleusis et le retour des initiés [4]. La seconde partie de la fête, durant laquelle se célébraient les mystères proprement dits, commençait le 20. Le théâtre en était transporté à Éleusis, berceau et siége principal du culte des grandes déesses. Une procession accompagnait l'image du médiateur des mystères [5], divinité toute particulière, l'enfant Iacchus [6], que Déméter, sous le nom de Déo (Δηὼ) [7], avait eu de son commerce avec Zeus [8]. Ce Iacchus, qui n'était qu'une forme de Dionysos [9] et dont le

[1] Voy. Philostrat. *Vit. Apoll. Tyan.*, IV, 17 et sq.

[2] Voy. Pausan., II, c. 26, § 7.

[3] Voy. Preller, *Eleusinia*, ap. Pauly, p. 96.

[4] Voy. Guigniaut, *Éclairc. cit.*, p. 1186.

[5] Τὸν ἀρχηγέτην τῶν μυστηρίων τῆς Δήμητρος. (Strab., X, p. 468.)

[6] Εἰκάδι ἐν περὶ αὐτὴν τὴν εἰκάδα, τὸν Ἴακχον ἐξ ἄστεος Ἐλευσινάδε πέμπειν ἐξάγειν, ἐξελαύνειν. (Plutarch. *Phoc.*, § 28; *Camill.*, § 19; *Alcibiad.*, § 34; *Schol. ad Aristoph. Ran.*, 326. Strab., X, p. 468.)

[7] Voy., sur ce nom, Preller, *Demeter und Persephone*, p. 89.

[8] Voy. Sophocl. *Antig.*, v. 1121 et sq. Aristoph. *Ran.*, 338. Orph. *Hymn.* LI, 11.

[9] Ἴακχος Διόνυσος ἐπὶ τῷ μαστῷ, comme dit Suidas. Il était, suivant d'autres, fils de Zeus et de Proserpine et identifié comme tel à Zagreus. (Voy. *Schol. Pind. Isthm.* VII, 3. *Schol. Euripid. Orest.*, 952. *Schol. ad Aristoph. Ran.*, 336. Arrian. *Expedit. Alex.*, II, 16.)

nom était emprunté au cri d'allégresse poussé par les initiés [1], paraît être étranger au culte primitif d'Éleusis [2]. Le caractère qui lui est donné dans Sophocle convient tout à fait à une divinité solaire considérée comme conductrice des astres. Il est qualifié de *fils de Zeus*. C'est une sorte de personnification du feu intérieur qui donne la vie à la nature, ou plutôt de la vie répandue dans tous les êtres [3]. Son introduction dans les mystères date vraisemblablement de l'importation des rites phrygiens en Attique, mais nous le trouvons déjà adoré à l'époque qui nous occupe. Il avait un sanctuaire particulier dans le voisinage de la porte du Pirée [4]. Son rôle principal dans les Éleusinies nous montre donc qu'aux plus beaux temps de la Grèce, s'était déjà opérée la fusion entre les mystères de Dionysos et ceux de Déméter, fusion dont je parlerai plus loin. L'image du jeune dieu était portée processionnellement à Éleusis [5], et des hymnes, des cris de joie, retentissaient dans son cortége [6]. J'ai dit, au chapitre précédent, quel était l'itinéraire de cette procession qui suivait la voie sacrée d'Éleusis, où elle arrivait la nuit aux flambeaux [7]. Dans la ville sainte, la fête se prolongeait plu-

[1] ἴακχοι. Plutarque (*Themist.*, § 15, p. 468) observe que dans les Éleusinies on poussait des ἴακχοι et des βοαί. (Cf. Aristoph. *Ran.*, 321. Herodot., VIII, 65. Arrian., *loc. cit.*)

[2] Voy. ce qui est dit au chapitre XVIII sur l'introduction de l'orphisme dans les mystères.

[3] En effet, Iacchus est appelé : πῦρ πνεόντων, χοραγὲ ἄστρων καὶ νυχίων ἐπίσκοπε παῖ Διὸς γένεθλον. (Sophocl. *Antigon.*, 1132, 1135.)

[4] Voy. Pausan., I, c. 2, § 4. Plutarch. *Aristid.*, § 27. Alciphr. *Epist.*, III, 59. Boeckh, *Corp. inscr.*, n° 481.

[5] Pollux, I, 35.

[6] Voy. Herodot., VIII, 65. Hesych., II, p. 5, edit. Alberti.

[7] Hesychius, v° Διαγόρας. C'était pendant le parcours de cette procession que les initiés traversaient les *Rhiti*, où ils se purifiaient de nou-

sieurs jours et surtout plusieurs nuits, car c'était dans des veillées sacrées qu'avaient lieu les rites mystérieux; une veillée solennelle, *pannychis*, commençait notamment l'initiation[1]. Tous les actes du drame mystique et les prescriptions de la liturgie secrète s'accomplissaient pendant ce séjour à Éleusis. A partir du 24 ou du 25, quand les cérémonies de l'initiation étaient terminées, quand s'était faite la révélation des mystères, la fête redevenait publique et panégyrique, comme elle avait commencé; des banquets, des jeux, diverses réjouissances égayaient les spectateurs[2]. Puis les initiés retournaient à Athènes, on ne sait pas précisément quel jour, et le dernier terme de la cérémonie était marqué par les *Plémochoées* (πλημοχόαι), libations faites dans les vases de cè nom[3] aux divinités de l'Orient et de l'Occident, du monde supérieur et du monde inférieur[4]; solennités où, suivant la remarque de M. Guigniaut[5], reparaît le caractère mystique de la fête.

Le temple de Déméter et de Proserpine, qui était le théâtre de ces mystères, passait pour avoir été bâti sous

veau (Hesych., II, p. 1107, edit. Alberti), et qu'ils passaient le pont du Céphise, où ils se livraient à un échange de paroles moqueuses, appelées, de ce pont, *géphyrismes* (Strab., IX, p. 400). Voy. Guigniaut, *Éclairc. cit.*, p. 1188.

[1] Παννυχίς. Voy. Himerius, *Orat.*, VIII, 512. *Schol. ad Aristoph. Ran.*, v. 333. Istrus, ap. *Schol. ad Sophocl. Œd. Col.*, 673. Polyæn. *Strat.*, III, 10, 4. Euripid. *Ion.*, v. 1074. Cf. Cicer., *De leg.*, II, 14, 35.

[2] C'est peut-être à ce moment qu'il faut placer un combat simulé en l'honneur de Démophon, appelé βαλλητύς, les jeux gymniques institués à Éleusis en mémoire du blé apporté par Déméter, et les combats de taureaux. (Voy., à ce sujet, Guigniaut, *Éclairc. cit.*, p. 1192.)

[3] Athen., XI, p. 496 A. Cf. Pollux, X, 20, § 74.

[4] Andocid., *De myster.*, p. 111. Voy. Creuzer, *Relig. de l'antiq.*, trad. Guigniaut, t. III, 2e part., p. 787.

[5] Guigniaut, *Éclairc. cit.*, p. 1191.

le second Pandion [1]. Les deux augustes déesses y recevaient un culte journalier qui lui avait valu le surnom de sanctuaire vénérable [2]. Il était situé près de la ville, sur une colline, au-dessus de la source Callichoros. C'était près de cette fontaine que les femmes d'Éleusis avaient formé, disait-on, le premier chœur en l'honneur de Déméter [3]. Ce temple ancien qu'avait encore vu le chantre de l'hymne homérique à la déesse, et que les Doriens, au temps des Héraclides, avaient épargné, fut saccagé coup sur coup et ruiné par le roi de Sparte, Cléomène, et par les Perses [4]. Périclès eut l'honneur de le réédifier, et Ictinus en fit l'un des monuments les plus vastes et les plus magnifiques de la Grèce [5]. Ainsi reconstruit, l'Éleusinium comprenait d'abord le temple de Déméter Éleusinia, qui avait pris la place de celui qu'on faisait remonter à Pandion, et qui hérita de son caractère auguste ; puis, outre les bâtiments accessoires, la grande nef ou basilique, destinée plus spécialement à la célébration des mystères et qui était assez vaste pour contenir autant de monde qu'un théâtre [6]. C'est ce que l'on appelait le τελεστήριον ou μέγαρον, édifice que l'architecte Philon convertit, sous Démétrius de Phalère, en un temple péristyle [7].

1 Aristid. *Orat.*, I, p. 257, edit. Jebb., p. 418, edit. Dindorf. Cf. Euseb. *Chronic.*, II, p. 66.

2 Τὸ σεμνὸν ἀνάκτορον ταῖν θεοῖν, ou le *palais*, le *temple* par excellence (ἀνάκτορον), nom qui était aussi donné à celui des Dioscures.

3 Voy. Pausan., I, c. 38, § 6.

4 Herodot., VI, 75, 79, et IX, 65. Cf. *Schol. ad Aristoph. Lysistr.*, v. 273. Voy. aussi Guigniaut, *Éclairc. sur les Relig. de l'antiq.*, t. III, p. 1127.

5 Vitruv. *Præfat.*, lib. VII, p. 178, edit. Schneider. Plutarch. *Pericl.*, § 13.

6 Voy. Strab., IX, p. 395.

7 Vitruv., *ibid.* Cf. Guigniaut, *ouvr. cit.*, p. 1127.

C'était ordinairement dans la même année que l'on se faisait initier aux grands et aux petits mystères : aux premiers, comme il a été dit, dans le mois Anthestérion ; aux seconds, dans celui de Boédromion. Mais il y avait en outre un degré supérieur d'initiation que l'on ne recevait qu'une année au moins après l'initiation aux grands mystères, c'était l'*époptie* ou *autopsie*[1], dernier grade auquel il était donné d'atteindre[2]. « Nul doute, écrit M. Guigniaut[3], qu'à cette gradation si nettement établie ne répondît une succession de rites, de pratiques, d'instructions et de révélations quelconques, tendant de plus en plus vers cette sorte de perfection religieuse qui est l'idée même de la τελετή, mot qui exprime à la fois l'ensemble des mystères et le dernier résultat de l'initiation, appelée du même nom qu'eux, μύησις. »

On pouvait du reste naturellement se faire initier aux petits mystères sans passer ensuite par les grands, et l'initiation à ceux-ci n'entraînait pas non plus de toute nécessité cette seconde initiation (δευτέρα μύησις), qui était l'époptie[4]. Beaucoup la négligeaient ou ne l'attendaient

[1] « Le nom d'*époptie* ou *autopsie*, aussi bien que celui des *époptes*, *éphores*, c'est-à-dire spectateurs ou contemplateurs, écrit M. Guigniaut, indique assez que c'était encore de spectacles, de révélations par les sens, de scènes mystiques ou d'apparitions merveilleuses, divines, qu'il s'y devait agir. » (*Mém. sur les mystères de Cérès*, p. 55.)

[2] Voy. Harpocrat., v° Ἐποπτευκότων ; Suidas, v° Ἐπόπται ; *Schol. ad Aristoph. Ran.*, v. 1658. Plutarch. *Demetr.*, c. 26, p. 45, edit. Reiske. C'est cette règle, qui exigeait un intervalle d'un an aux initiations des grands et des petits mystères, dont Démétrius Poliorcète demandait aux Athéniens d'être affranchi par une exception jusqu'alors sans exemple.

[3] Voy. *Éclairc. des Relig. de l'antiq.*, t. III, 3e part., p. 1179.

[4] Il semble probable qu'originairement les grands mystères ne se célébraient que tous les quatre ans, et que, dès lors, l'époptie ne pouvait être conférée qu'à cet intervalle. (Voy., sur cette question, les développements donnés par M. Guigniaut, *ouvr. cit.*, p. 1180.)

point; beaucoup aussi ne la recevaient que tardivement, après des formalités et des délais prescrits dans certains cas et qui dépendaient plus ou moins des prêtres [1].

Les rites de l'initiation se composaient, à Éleusis, selon toute vraisemblance, comme en général dans les autres mystères de la Grèce, de scènes mimiques et symboliques, où figuraient les prêtres avec des costumes caractéristiques, dans un grand appareil, et où les initiés avaient sans doute aussi leur rôle. On représentait dans une sorte de drame hiératique [2] toute la légende de Déméter et de Proserpine, le rapt de la fille, les courses et le deuil de la mère [3], sa douleur ineffable. On imitait, par les sons de l'airain, ses clameurs et sa voix gémissante [4]. Puis aux scènes de douleur, succédaient les scènes d'allégresse, lorsque Proserpine était retrouvée. A ces représentations succédaient les épreuves des initiés, ou du moins des scènes qui rappellent celles du célèbre Purgatoire de saint Patrice. Il nous est dit que les initiés décrivaient de pénibles circuits dans les ténèbres, qu'ils étaient en proie à toutes sortes de terreurs et d'anxiétés [5], qu'une foule d'objets extraordinaires et effrayants s'offraient à leurs regards [6], qu'ils entendaient des voix

[1] C'est ce que signifient ces expressions de Plutarque ou de Philochore : « après un an au moins ». (Voy. Plutarch. *Demetr.*, § 26.)

[2] Clem. Alex. *Cohort. ad gent.*, p. 12, edit. Potter.

[3] Voy. Procl., *ad Plat. Polit.*, p. 384. Apollod. ap. *Schol. Theocrit.*, II, 36.

[4] Voy. *Schol. ad Theocrit. Idyll.*, II, 36. Vell. Paterc., I, 4. Cf. Creuzer, *Religions de l'antiq.*, traduct. Guigniaut, t. III, 1re part., p. 697.

[5] Voy. Plutarch., *De anima fragm.*, VI, 2, p. 270, edit. Hütten.

[6] Voy. Stob. *Serm.*, CCLXXIV, p. 884.

mystérieuses et inconnues[1]. C'étaient là vraisemblablement de véritables épreuves analogues à celles auxquelles on est soumis pour les réceptions dans les loges maçonniques. Mais tout d'un coup les ténèbres faisaient place aux plus splendides clartés, et alors les initiés étaient reçus dans des lieux de délices, où ils entendaient des voix, des harmonies sacrées, où ils voyaient des chœurs de danse et de merveilleuses apparitions[2]. Les propylées du temple étaient ouverts, nous est-il dit encore ; tous les voiles tombaient, et l'image de la divinité se montrait aux regards des mystes, rayonnant d'un éclat divin[3]. C'est ce que l'on appelait en conséquence la *photagogie*[4]. « Il est permis de penser, d'après une allusion positive de Lucien[5] et d'après certaines peintures de vases qui ont évidemment trait aux mystères[6], » écrit M. Guigniaut, auquel j'ai emprunté les considérations précédentes, « que ces changements à vue, ces soudaines transitions figuraient le passage des horreurs du Tartare aux béatitudes de l'Élysée. Et comme l'a dès longtemps avancé Warburton, il est probable que les descriptions des poëtes épiques, de Virgile en particulier, ne sont pas sans rapport avec les Éleusinies ; on peut, à plus forte raison,

[1] Dion. Chrysost. *Orat.*, XII, p. 202, edit. Reiske.

[2] Themistius, *Orat.*, XX, p. 235, edit. Hardouin. Voy. sur les feux et les illuminations d'Éleusis, qui étaient devenus presque proverbiaux, Clem. Alex. *Cohort. ad gent.*, edit. Potter. Justin. Martyr. *Cohort. ad gent.*, p. 38, C.

[3] Voy. Guigniaut, *ouvr. cit.*, p. 1211.

[4] Voy. Creuzer, *Relig. de l'antiq.*, t. III, 2ᵉ part., p. 791.

[5] *Cataplus*, § 22.

[6] Voy. Visconti, *Le pitture di un antico vaso*, 1794. Panofka, *Cabin. Pourtalès*, pl. XVI, XVII, cf. p. 83-91. Gerhard, *Auserles. Vasenbild.*, Taf. XLI et sq., cf. p. 162 et sq., 215 et sq.; *Griech. Mysterienbilder*, Stuttg. und Tübing., 1839.

tirer une induction semblable du chœur même des mystes et de la procession d'Iacchus qu'Aristophane, dans ses *Grenouilles*, a transportés aux enfers, aux portes du palais de Pluton [1]. »

Ces scènes, destinées à frapper l'imagination des initiés, semblent cependant n'avoir pas toujours été concertées avec tout cet appareil de merveilleux. Sans doute, quand des habitudes critiques se furent introduites dans les esprits, on craignit de provoquer l'incrédulité en cherchant à les étonner. C'est du moins ce que semble indiquer une réflexion que nous a laissée Plutarque, en rapportant les propos des Athéniens sur les mystères d'Éleusis, célébrés au moment de l'occupation de l'Attique par Antipater : «Anciennement, leur fait-il dire, pendant nos grandes prospérités, les dieux se sont souvent manifestés à cette sainte cérémonie par des visions mystiques et par des voix qu'ils ont fait entendre et qui ont effrayé nos ennemis [2]. »

Un autre acte de l'initiation était la transmission ou la collation (παράδοσις) de certains objets mystérieux et sacrés, d'espèces de reliques ou d'amulettes que les initiés touchaient ou baisaient, dont ils goûtaient peut-être, comme paraissent l'indiquer les termes mêmes de la formule prononcée dans les mystères : « J'ai jeûné, j'ai bu le cycéon; j'ai pris de la ciste, et, après avoir goûté, j'ai déposé dans le calathus; j'ai repris du calathus et mis dans la ciste [3]. » On ne sait si cette transmission, qui avait

[1] Cf. Fritzsche, *De carmine Aristophanis mystico* (Rostochii, 1840).

[2] Plutarch. *Phoc.*, § 28, p. 342, edit. Reiske.

[3] Liban. *Declam.*, XIX, t. I, p. 495 D, edit. Morell. Clem. Alex. *Cohort. ad gent.*, p. 18, edit. Potter. Cf. Arnob., *Adv. gent.*, V, p. 77, Rigalt. Voy., sur la correction du texte de Clément d'Alexandrie, la note de M. Guigniaut dans les *Religions de l'antiq.*, t. III, 2e part., p. 1669.

le caractère d'un véritable sacrement[1], était l'acte final de la cérémonie[2]. Les initiés, admis successivement ou par bandes aux cérémonies mystiques, étaient congédiés tour à tour par la formule solennelle : *Conx ompax!* formule dont le sens le plus probable devait être analogue à l'*Ite missa est*[3]. Comme l'indique en effet l'étymologie de ce nom, les époptes ou éphores voyaient par leurs yeux, contemplaient, en vertu d'une faveur spéciale, ce qui demeurait profondément caché et secret pour le vulgaire.

Il y avait, ainsi qu'on le voit, plusieurs degrés bien marqués dans les grands mystères; mais il règne malheureusement beaucoup d'incertitude sur la distinction nette à établir entre eux. Ce qui demeure le mieux établi, c'est qu'il existait quatre actes assez distincts : la purification (κάθαρσις), les rites et les sacrifices qui formaient le prélude (σύστασις), la collation des objets mystérieux et la révélation des mots ineffables (τελετή et μύησις), enfin l'époptie (ἐποπτεία)[4].

Les initiés, outre les rites qu'ils étaient obligés d'accomplir, devaient avoir un costume spécial. Ils portaient

[1] Cette épithète de *sacrement* a été judicieusement appliquée ici par M. Guigniaut (*Éclairc. au livre VIII des Religions de l'antiq.*, p. 1209).

[2] Ce qui donnerait à le penser, c'est que les mystes recevaient ces objets symboliques comme un souvenir des mystères auxquels ils avaient eu le bonheur d'assister, et comme témoignage de leur initiation. C'est ce que nous dit positivement Apulée dans son *Apologie*, p. 140 : « *Sacrorum pleraque initio in Græcia participari. Eorum quædam signa et monumenta tradita mihi a sacerdotibus sedulo conservo.* » Ces objets étaient conservés d'ordinaire dans une toile de lin (*Apolog.*, p. 140).

[3] Voy. Hesych., v° Κόγξ. ὄμπαξ ἐπιφώνημα τετελεσμένοις (II, p. 290, Alb.). Voy., sur le sens de cette formule, Creuzer, trad. Guigniaut, III, 2e part., p. 793.

[4] Voy. Hermias, *in Plat. Phædr.*, p. 158. Olympiodor. ap. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 41.

de longues robes de lin ; des cigales d'or relevaient leurs cheveux en crobyle. Ce costume n'était autre que celui des âges primitifs [1], lequel se conservait encore au temps de Thucydide chez les vieillards d'Ionie [2]. Lors des purifications qui précédaient l'autopsie, les mystes revêtaient des peaux de faon, avant de prendre les vêtements sous lesquels ils devaient recevoir la dernière initiation [3]. Ce vêtement sauvage qu'ils portaient dans les petits mystères se rattachait vraisemblablement au culte de Dionysos, dans lequel il était en usage. Comme il laissait une grande partie du corps nue, lorsque le sentiment de la pudeur fut devenu plus délicat, sous l'empire des croyances chrétiennes, on trouva qu'il blessait la déesse, et son emploi a certainement contribué aux accusations d'obscénité que les néophytes dirigèrent contre les mystères [4]. Les mystes se couronnaient en outre de myrte, plante consacrée à Déméter et à Proserpine [5].

L'ordre et le rituel des mystères n'étaient pas livrés, du reste, au caprice des prêtres et à la volonté mobile des Athéniens. Il existait des livres où se trouvaient consignées les règles à suivre dans ces cérémonies, livres dont la lecture n'était naturellement permise qu'aux seuls initiés [6].

C'est vraisemblablement dans ces livres qu'avaient

[1] C'est ainsi que, dans les cérémonies de l'Église catholique, le costume des prêtres n'est autre que celui de l'âge auquel remonte l'institution de ces cérémonies.

[2] Thucydid., I, 6. Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 168 et sq., et Guigniaut, *Éclairc. cit.*, p. 1171.

[3] Harpocrat., v° Νεβρίζων. Plotin. *Ennead.*, I, 6, p. 55.

[4] Voy. ce qui est dit plus bas de ces accusations.

[5] Sainte-Croix, *Recherches sur les mystères du paganisme*, t. I, p. 285, edit. Silv. de Sacy.

[6] C'est ce qui résulte du témoignage de Galien : « Et quelques-uns ont osé lire les livres des mystères sans être initiés à ceux-ci, quoique

puisé les auteurs qui écrivirent sur les mystères, sans doute lorsque l'observation du secret sur ces rites fut devenue moins rigoureuse[1]. Outre Cléanthe[2], auquel on devait un ouvrage sur les mystères en général, Icésius[3], Démétrius de Scepsis[4] et Sotades d'Athènes[5], qui en avaient composé d'analogues, Arignoté de Samos, Pythagoricienne célèbre, en avait écrit un spécial sur le culte de Déméter[6]. Mélanthès ou Mélanthios[7] avaient traité le même sujet; enfin, sous le nom d'Eumolpe[8], les Orphiques en composèrent un qui n'avait pas moins de trois mille vers. C'est du reste sous l'influence de cette secte qui transforma les mystères, comme on le verra au chapitre XVIII, que les rites de l'initiation commencèrent à être entourés d'un secret moins impénétrable. Ce cérémonial était aussi indiqué sur des tablettes apposées dans les sanctuaires[9], ou rappelé, ainsi que les mythes dont il était le symbole, dans des peintures mystiques[10].

ce ne soit pas pour eux que ces livres aient été écrits. » (*De simpl. medic.*, VII, c. 1; VIII, p. 181, edit. Kühn.)

[1] Ainsi on voyait au portique du temple de Despœné, près d'Acacesium en Arcadie, entre deux bas-reliefs, une tablette (πινάκιον) sur laquelle était écrit tout ce qui avait rapport à la célébration des mystères. (Pausan., VIII, c. 37, § 1.)

[2] Voy. Fabricius, *Bibliotheca græca*, edit. Harles, t. III, p. 553.

[3] Clem. Alex. *Cohort. ad gent.*, p. 56.

[4] Strab., lib. X, p. 472.

[5] Suidas, v° Σωτάδης, p. 356.

[6] Clem. Alex. *Strom.*, lib. IV, p. 619. Suidas, v° Ἀριγνώτη, t. I, p. 320.

[7] *Schol. ad Aristoph. Plut.*, v. 846; *Aves*, v. 1073.

[8] Id., *Aves*, v. 1037.

[9] Suidas, v° Εὔμολπος, I, p. 897.

[10] Il y avait, par exemple, au temple de Phlionte, une sorte de chapelle ou de portique (παστάς) où étaient peintes les scènes figurées

On vient de voir que l'objet des mystères était de préparer à la vue d'un spectacle que l'on supposait de nature à exciter fortement le sentiment religieux et à donner de la divinité l'idée la plus auguste. Mais il est difficile d'admettre, comme l'a soutenu M. Lobeck, que l'initiation s'arrêtât là, et que l'esprit ne trouvât aucun aliment par l'intermédiaire des yeux. Il devait y avoir un enseignement plus élevé qui ressortait de l'initiation et qui se liait intimement à la participation des mystères. Le culte de Déméter reposait, comme celui de toutes les autres divinités païennes, sur la personnification des forces de la nature adorées dans leurs manifestations. C'est le sens mystique de ce culte qu'à Éleusis, à Samothrace et dans les autres mystères[1], on expliquait aux initiés. Mais cet enseignement demeurait attaché aux solennités mêmes, et il en ressortait immédiatement; car il n'en formait pas une partie distincte, destinée à donner le mot d'une énigme longtemps promenée devant les yeux. « Aristote, écrit Synésius, est d'avis que les initiés n'apprenaient rien précisément, mais qu'ils recevaient des impressions, qu'ils étaient mis dans une certaine disposition à laquelle ils avaient été préparés[2]. » Et Plutarque s'exprime ainsi : « J'écoutai ces choses avec simplicité, comme dans les cérémonies de l'initiation qui ne comportent aucune démonstration, aucune conviction opérée par le raison-

dans les mystères de cette ville, qui passaient pour avoir été apportés d'Éleusis. (Plutarch. ap. Origen. *Philosophumena*, edit. Miller, p. 144.)

[1] Voy. Guigniaut, *Éclairc. cit.*, p. 1168.

[2] Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τετελεσμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι γενομένους δηλονότι ἐπιτηδείους. (Synesius, *Orat.*, p. 48, edit. Petau).

nement[1]. » Voilà quel était l'état du myste en présence des spectacles proposés, des rites accomplis, des paroles proférées, soit dans la première, soit dans la seconde initiation[2]. C'était un enseignement tout analogue à celui que donne l'Église catholique dans ses cérémonies, et notamment dans celle de la messe, où se trouve représentée symboliquement toute la passion du Christ. Comme l'a judicieusement observé M. Guigniaut, cet enseignement participait du caractère du dogme qui s'énonce, mais ne se démontre pas. Les mystères étaient un énoncé en quelque sorte visible de vérités morales, traduites par des images symboliques. Et comme le dit encore le savant que j'ai dû prendre dans ce chapitre constamment pour guide, cet enseignement indirect ou figuré avait pour soutien une certaine préparation ou instruction préalable, communiquée ou par le mystagogue ou par les prêtres; mais elle-même, sans aucun doute, présentée sous la forme symbolique ou mystique de ces traditions ou légendes sacrées dont j'ai parlé ci-dessus, et qui pouvait bien consister aussi dans la succession même des rites et des spectacles, habilement calculée, dans la suite et la progression des impressions qui en naissaient[3]; et puis, le culte était là, non-seulement avec ses cérémonies, mais avec ses croyances, avec ses dogmes, déposés, développés dans des noms sacramentels et dans des litanies, dans des prières et dans des hymnes, d'un caractère ou plus mystique ou plus poétique et plus populaire, analogues à ceux qui nous ont été transmis sous le nom d'Orphée, ou bien semblables en tout au chant épique dont j'ai déjà

[1] Plutarch., *De defectu orac.*, c. 22.
[2] Guigniaut, *Éclairc. cit.*, p. 1213.
[3] *Ibid.*, p. 1213, 1214. *Mém. cit.*, p. 60.

plusieurs fois parlé, l'hymne homérique à Déméter[1].

Au nombre de ces vérités que la vue des mystères faisait pénétrer dans l'esprit des initiés, il faut placer avant tout l'immortalité de l'âme, figurée sans doute symboliquement par les métamorphoses du grain de blé. Ces métamorphoses n'étaient elles-mêmes que le fait physique, enveloppé par la poésie et la religion du voile de la légende où était raconté l'enlèvement de Proserpine. Toute cette légende retraçait en même temps la purification de l'âme, représentée par celle du jeune Démophoon, ses migrations et purifications successives à travers les régions infernales; enfin son admission à la félicité divine[2]. Un épi de blé, moissonné en silence[3], offrait d'une part l'image de la palingénésie qui nous est promise, et rappelait de l'autre toute l'histoire de Triptolème et celle des héros cultivateurs et civilisateurs de l'Attique[4]. Sous le nom de *Brimo* (Βριμώ), c'est-à-dire *la forte*[5], Déméter, parfois confondue avec sa fille Proserpine, était célébrée comme ayant enfanté Briméus[6], l'enfant sacré, *le fort*, où l'on reconnaît ce Iacchus[7], fils de l'humidité[8] et

[1] Id., *ibid.*

[2] Creuzer, *Relig. de l'antiq.*, t. III, 2e part., p. 814.

[3] Voy. Origen. *Philosophumena*, p. 115, edit. Miller. Cf. Guigniaut, *Éclairc. cit.*, p. 1219.

[4] Creuzer, *Relig. de l'antiq.*, III, 2e part., p. 815.

[5] Voy. Apollon. *Argonaut.*, III, 861 et 1211. Arnob., *adv. gent.*, V, p. 170.

[6] Voy. Origen. *Philosophumena*, p. 115, edit. Miller, et Guigniaut, *Éclairc. cit.*

[7] Voy. Aristoph. *Ran.*, v. 321. *Schol. Pind. Isthm.* VII, 3.

[8] De là la formule éleusinienne qui nous est conservée dans les *Philosophumena* : « Ὕε, κύε. » Dionysos, qui se confondait avec Iacchus, recevait le surnom de Ὕης. (Voy. Hesychius, *s. h. v.*, et Strab., X, p. 471.)

médiateur des mystères. Cette génération toute symbolique était très vraisemblablement une autre image de l'immortalité.

Cet enseignement par les yeux du dogme de la vie future était lié d'ailleurs aux purifications (τελεταί) qui faisaient, dans le principe, le fond des mystères; car le Grec avait recours à l'initiation, précisément pour échapper aux conséquences qu'entraînaient dans l'autre vie les crimes qu'il avait commis ici-bas. L'accomplissement de ces rites religieux non-seulement le garantissait des supplices du Tartare, mais assurait sa félicité dans l'autre vie[1]. Il était donc naturel qu'on déroulât devant les mystes le spectacle de l'existence bienheureuse à laquelle ils avaient droit d'aspirer, en même temps qu'on les soumettait à la purification qui leur garantissait l'immortalité[2]. Ainsi, les mystères étaient à Éleusis, comme en général dans toute la Grèce, par-dessus tout un moyen de s'assurer l'élection divine, pour employer une expression toute chrétienne, et d'échapper aux peines, aux châtiments célestes[3]. C'était une sorte de baptême qui

[1] *Hymn. in Cerer.*, 480-482 :

> Ὄλβιος ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων.
> Ὃς δ' ἀτελὴς ἱερῶν, ὅς τ' ἔμμορος, οὔποθ' ὁμοίην
> Αἶσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.

[2] C'est ce qui résulte des paroles de Plutarque. « Il est peu de personnes, écrit-il à propos des fables sur le Tartare, qui craignent ces opinions qu'elles traitent de contes de nourrices, et ceux qui les craignent ont recours à des expiations, à des charmes qu'ils croient être d'un grand secours, persuadés que ces rites les purifient et leur assurent de couler dans les enfers une vie heureuse, occupés de jeux et de danses avec ceux qui y jouissent d'un air doux, d'un ciel serein et d'une lumière pure. » (*De vit. Epicur. præcept.*, § 27, p. 312, edit. Wyttenbach.)

[3] C'est ce que nous dit Pindare (*Fragm.*, 102, p. 625, edit. Bœckh) confirmé par Platon (*Phædon*, § 38, edit. Bekker, p. 194), lorsqu'il

rachetait les fautes et hors duquel on alla même jusqu'à prétendre qu'il ne pouvait y avoir de salut[1].

La vue qui avait été accordée aux initiés de l'Élysée et du Tartare, la possession qu'ils avaient obtenue du secret de la vie future complétait l'effet de la purification et devenait pour eux un gage de la félicité éternelle[2]. Non-seulement ils étaient admis parmi les dieux, mais ils constituaient avec eux une société d'élus qui régnait sur les morts[3]; car les mystères, en révélant aux hommes le véritable but de la vie, les préparaient par cela même

nous représente celui qui n'a pu être initié (ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος) comme croupissant dans le bourbier de l'Hadès, tandis que celui qui a été purifié et initié jouit, dans l'autre vie, de la société des dieux (μετὰ θεῶν οἰκήσει). Cf. ce qui est rapporté par le même, *Gorgias*, § 105, p. 246, edit. Bekker.

[1] Cela résulte de ce passage de Sophocle qui nous a été conservé par Plutarque: « Les initiés sont qualifiés de *trois fois heureux*, alors qu'ils pénètrent dans l'Hadès, à eux seuls est donnée la vie éternelle (τοῖς δὲ γὰρ μόνοις ἐκεῖ ζῆν ἔστι); quant aux autres, il n'y a pour eux que des souffrances (τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἐκεῖ κακά). » (Sophocl. *Fragm.*, 750, ap. Plutarch., *De aud. poetar.*, § 4, p. 81, edit. Wyttenbach.)

[2] C'est ce que nous apprennent Sophocle et Isocrate. (Sophocl. ap. Plutarch., *De aud. poet. Fragm.*, 719, edit. Dindorf. Isocr. *Panegyr.*, 6, p. 59, § 28. Cf. Theocrit. *Idyll.*, XVI, 43, et Crinagoras *Epigr.*, ap. Jacobs, *Anthol.*, vol. II, p. 332, n° 42. Cicer. *Leg.* II, 14.)

[3] Musée et son fils (Eumolpe) accordent aux justes, au nom des dieux, des récompenses encore plus grandes; ils les conduisent après la mort dans la demeure d'Hadès, les font asseoir, couronnés de fleurs, au banquet des hommes vertueux (*Respubl.*, lib. II, § 6, p. 344, edit. Bekker). Suivant l'*Axiochus*, les initiés devaient avoir la première place dans l'empire de Pluton (Platon. *Axiochus*, § 20, p. 196, edit. Bekker). Les Athéniens, pour engager Diogène à se faire initier aux mystères, lui assuraient que ceux qui avaient accompli ces cérémonies sacrées présidaient, après leur mort, sur les autres hommes dans les enfers. (Voy. Diog. Laert. lib. VI, p. 40. Voy. ce qui est rapporté dans le même auteur d'Antisthènes, lib. VI, p. 367. Cf. *Schol. ad Aristoph. Ran.*, v. 773.)

à la mort[1] : « Mourir, écrit Plutarque, c'est être initié aux grands mystères. » De là le rapport naturel entre les deux termes qui expriment ces deux actions, comme il est entre les choses elles-mêmes. Toute notre vie, continue le philosophe de Chéronée, n'est qu'une suite d'erreurs, d'écarts pénibles, de longues courses par des chemins tortueux et sans issue. Au moment de la quitter, les craintes, les terreurs, les frémissements, les sueurs mortelles, une stupeur léthargique viennent nous accabler; mais dès que nous en sommes sortis, nous passons dans des prairies délicieuses, où l'on respire l'air le plus pur, où l'on entend des concerts et des discours sacrés; enfin où l'on est frappé de visions célestes. C'est là que l'homme, devenu parfait par sa nouvelle initiation, rendu à la liberté, vraiment maître de lui-même, célèbre, couronné de myrte, les plus augustes mystères, converse avec des âmes justes et pures, et voit avec mépris la troupe impure des profanes ou non initiés, toujours plongée et s'enfonçant d'elle-même dans la boue et dans d'épaisses ténèbres[2].» Aussi Polygnote, dans les peintures qu'il avait faites du Tartare et des champs Élysées, avait-il représenté condamnées à remplir d'eau des vases sans

[1] C'est ainsi que, suivant la légende, Hercule et Dionysos s'étaient convaincus, par leur initiation aux mystères d'Éleusis, de l'existence d'un autre monde où ils étaient plus tard descendus (voy. Platon. *Axiochus*, *loc. cit.*). L'épicurien Celse rapporte que l'on démontrait, dans les mystères, le dogme des peines futures, par des exemples tirés des actions des démons (Origen., *adv. Cels.*, lib. VIII, c. 48, *Oper.*, t. I, p. 776 F, édit. Delarue); d'où il suit que ce dogme demeura toujours le fond de l'enseignement d'Éleusis, même après que les idées néo-platoniciennes y eurent pénétré.

[2] Plutarch. *Fragm. de immort. anim.*, ap. Stob. *Serm.*, CCLXXIV, p. 884 et 885.

fond, des femmes qui avaient négligé de se faire initier aux mystères[1].

Sans doute que ces représentations du Tartare et de l'Élysée, dont les initiés étaient témoins, furent aussi rattachées à la légende de la descente d'Orphée aux enfers[2], après qu'on eut fait honneur de l'institution des mystères à ce héros.

Ces solennités avaient donc non-seulement un but didactique, mais encore une action moralisatrice. En même temps qu'elles faisaient pénétrer dans les esprits la foi à l'immortalité, elles épuraient la notion que les mystes s'étaient formée de la divinité avant leur initiation. Aussi voit-on encore au IIe et au IIIe siècle de notre ère, le rhéteur Aristide mettre les mystères, comme institution religieuse, au niveau des jeux Olympiques; et tous ceux qui y avaient assisté, Grecs comme Romains, Cicéron comme Pausanias, en exaltent la puissance d'édification[3].

« Le sens mystique des cérémonies sacrées, écrit Strabon, est un hommage à la divinité dont il imite la nature qui se dérobe aux sens[4]. » — « On dit que ceux qui ont participé aux mystères en deviennent plus pieux, plus justes et meilleurs en toutes choses, » dit Diodore de Sicile[5]. Porphyre compare la disposition d'âme des initiés, pendant la célébration des mystères, à l'état des bienheureux[6]. Enfin, plusieurs siècles antérieurement, le rhéteur

[1] Pausan., X, c. 31, § 4.
[2] Voy. Platon. *Conviv.*, § 7, p. 23, edit. Bekker.
[3] Pausan., V, c. 10, § 1; X, c. 31, § 11. Aristid. *Eleusin.*, 415, 420, 421, et *Panath.*, p. 311, edit. Dindorf.
[4] Strab., X, p. 467.
[5] Diodor. Sic., V, 48.
[6] *Porphyr.* ap. Stob. *Eclog. phys.*, I, c. 52, p. 1052, edit. Heeren.

Andocide disait aux Athéniens, ses juges : « Vous êtes initiés et vous avez contemplé vos rites sacrés, célébrés en l'honneur des déesses, afin que vous punissiez ceux qui commettent l'impiété et que vous sauviez ceux qui se défendent de l'injustice [1]. »

Il est vrai que la contemplation de ces cérémonies augustes n'avait pas toujours d'aussi heureux effets, et que ce culte, comme tous les cultes, dégénérait souvent en de pures pratiques, plus faites pour amuser les yeux que pour élever et instruire l'âme. De là le mépris et les accusations dont ils ont été l'objet de la part des philosophes sceptiques qui n'y voyaient que pures momeries, et se demandaient avec Diogène, si le sort du brigand Patécion, parce qu'il était initié, serait meilleur que celui d'Épaminondas [2] qui ne l'avait point été; de là surtout les attaques dirigées contre ces fêtes par les Pères de l'Église, révoltés de la crudité, de l'obscénité même de certains symboles de la reproduction [3], symboles qui

[1] *De myster.*, § 31.

[2] Diog. Laert. lib. VI, p. 39. Cf. Plutarch., *De audit. poet.*, § 4. Ce reproche de Diogène fait précisément allusion aux avantages assurés dans l'autre vie à ceux qui avaient été initiés.

[3] On voit notamment, par les paroles de saint Épiphane (*Adv. hær.* lib. III, § 11, ap. *Opera*, t. I, p. 1092), que c'était surtout le phallus et certains symboles analogues qui révoltaient les chrétiens. L'écrivain théologique parle aussi de l'usage où étaient les femmes de se dépouiller de leurs vêtements dans le sanctuaire. Il est certain que plusieurs des rites pratiqués dans les mystères ouvraient la porte à de graves désordres, et que, comme l'a observé Sainte-Croix (*Recherches sur les mystères*, I, p. 90), après avoir été purs dans le principe, ils finirent par être souvent un théâtre d'obscénités. Mais il ne faut point oublier que la plupart des accusations des Pères de l'Église, et notamment celles de Clément d'Alexandrie, de Tertullien et d'Arnobe, n'ont trait qu'aux mystères de l'Égypte et de la Phrygie. (Voy. Sainte-Croix, *ouvr. cit.*, I, p. 368.)

n'avaient au reste rien de choquant pour la morale plus libre et moins chaste du paganisme.

Y avait-il dans les mystères, outre cet enseignement par les yeux sur les destinées de l'âme après la mort, des représentations ayant pour but de faire comprendre l'unité de Dieu ? Ce dogme essentiel reposait-il au fond de toute cette institution, comme l'ont admis plusieurs critiques ? Il semble difficile que l'on ait pu rendre sensible, dans un drame sacré, cette vérité toute métaphysique. Mais il me paraît incontestable qu'à partir d'une certaine époque l'hiérophante, c'est-à-dire le grand pontife d'Éleusis, qui dirigeait toutes les cérémonies de l'initiation, fut instruit du véritable sens de ces cérémonies, que seul il avait la clef de certains mythes et de certaines représentations ; et cette clef pouvait aisément conduire à une explication naturaliste de toute la mythologie qui se liait au dogme de l'unité divine [1]. Cela est notamment à inférer d'un passage de Théodoret : « Tous ne connaissent pas, y est-il dit, ce que sait l'hiérophante, la plupart ne voient que ce qui est représenté. Ceux qui s'appellent prêtres accomplissent les rites des mystères, et l'hiérophante seul sait la raison de ce qu'il fait et la découvre à qui il le juge convenable [2].

[1] Voy. Marchal, *Notice en réponse à un passage concernant l'unité de Dieu dans les Recherches sur les mystères des anciens par Sainte-Croix*, dans le *Bulletin de l'Académie des sciences de Belgique*, 1851, t. XVIII, n° 1.

[2] Τὸν ἱεροφαντικὸν λόγον οὐκ ἅπαντες ἴσασιν ἀλλ' ὁ μὲν πολὺς ὅμιλος τὰ δρώμενα θεωρεῖ, οἱ δὲ γε προσαγορευόμενοι ἱερεῖς τὸν τῶν ὀργίων ἐπιτελοῦσι θεσμὸν, ὁ δὲ ἱεροφάντης μόνος οἶδε τῶν γιγνομένων τὸν λόγον καὶ οἷς ἂν δοκιμάσῃ μηνύει. (Theodoret. *Therap.*, lib. I, p. 412, t. IV, edit. Schulz.) Ce passage important de Théodoret est complété par un autre du même Père (serm. I, *De fide*, ap. *Opera*, t. IV, p. 482) : « Que

C'est, je crois, cette doctrine ésotérique de l'hiérophante (ἱεροφαντικὸς λόγος), qui a été prise par la plupart des érudits pour celle que l'on enseignait dans les mystères, et qui leur a fait attribuer un caractère dogmatique qu'ils n'avaient pas.

Cette explication acceptée, rien ne s'oppose à ce qu'on admette avec M. Creuzer[1], que les philosophes avaient puisé dans les mystères une partie de leurs doctrines, bon nombre d'entre eux ayant pu s'instruire à l'école de quelque hiérophante. Mais il faut reconnaître, d'un autre côté, que des philosophes ayant été revêtus de cette charge, ce qui arriva surtout lors du mouvement des idées platoniciennes, les doctrines nouvelles purent par là pénétrer dans l'enseignement des mystères, et substituer à la vieille théologie les spéculations de

Priape est le fils de Dionysos et d'Aphrodite, c'est, dit-il, ce que savent quelques-uns de ceux qui sont initiés aux mystères. Mais pourquoi est-il leur fils, et pour quel motif, étant de si petite taille, il a une verge si proéminente et si longue, c'est ce que sait seul l'hiérophante de ces mystères obscènes, et celui qui lit leurs livres infâmes. » On voit par ces paroles que cette doctrine ésotérique, après avoir été transmise oralement, fut consignée dans les traités liturgiques des mystères que j'ai mentionnés plus haut. Théodoret avait évidemment lu ceux qui ont trait aux mystères dont il parle, et ce qu'il ajoute montre que l'explication qui s'y trouvait consignée était toute naturaliste. « Car, continue ce Père de l'Église, ils nomment la volupté Aphrodite et l'ivresse Dionysos, et leur produit s'appelle chez eux Priape, car l'ivresse jointe à la volupté amène l'état ithyphallique. » L'anecdote, vraisemblablement apocryphe, rapportée par saint Augustin et saint Cyprien, et d'après laquelle un hiérophante égyptien, nommé Léon, aurait révélé à Alexandre le Grand que tous les dieux des Égyptiens, des Grecs et des Romains, n'étaient que des hommes déifiés, a eu évidemment pour origine l'opinion, répandue alors, que l'hiérophante des mystères était en possession d'une exégèse transcendante.

[1] Voy. *Religions de l'antiquité*, traduct. Guigniaut, III, 2e part., p. 805.

la philosophie[1]. Ce que Théodoret nous rapporte du grand prêtre d'Éleusis devait vraisemblablement aussi s'appliquer aux hiérophantes des autres mystères[2]. Le mystagogue d'Éleusis avait également pour mission d'enseigner aux initiés certains principes de morale communiqués à la manière des anciens, c'est-à-dire sous forme de préceptes ou de symboles d'un caractère quelque peu énigmatique[3]. On rencontre de pareils préceptes dans la morale de Pythagore; ce sont des espèces de paraboles[4] dont nous trouvons un échantillon dans le *Phédon*. Platon les met dans la bouche de son maître; telle est cette sentence que prononce Socrate : « Nous sommes ici-bas comme à un poste qu'il nous est défendu de quitter sans permission[5]. »

Tous n'étaient pas indistinctement admis aux mystères d'Éleusis. La proclamation de l'hiérophante et du dadouque au premier jour de la fête excluait formellement les barbares et les meurtriers, comme en général ceux qui avaient encouru des peines capitales ou sur lesquels pesaient des accusations graves d'impiété

[1] C'est ce que l'on voit par les vies des sophistes, que nous devons à Philostrate et à Eunape, où il est plusieurs fois question de philosophes qui furent élevés à la dignité d'hiérophante des Éleusinies. (Voy. notamment la note d'Olearius, ap. Philostrat., *De vit. Soph.*, lib. II, c. 20, p. 600.)

[2] La doctrine ésotérique, en contradiction avec la religion vulgaire, que plusieurs critiques, et notamment Schelling, ont voulu voir dans les mystères, ne peut s'entendre que de cette science supérieure de l'hiérophante. (Voy. Schelling, *Des mystères de l'antiquité*, dans ses *Écrits philosophiques*, traduits par Bénard, p. 334.)

[3] Tel est, par exemple, le précepte rappelé dans le *Phédon* : « Beaucoup prennent le thyrse, mais peu sont inspirés par les dieux. » (Plat. *Phæd.*, § 38, p. 194, edit. Bekker.)

[4] Voy. Diog. Laert. lib. VIII, *Vit. Pythagor.*, p. 578.

[5] *Phæd.*, § 16, p. 151, edit. Bekker.

ou de magie [1]. Voilà pourquoi nous voyons, dans les derniers temps, les épicuriens, puis les chrétiens, nominativement exclus [2].

Le droit de se faire initier paraît avoir été, dans le principe, un privilége tout hellénique; et tel est le motif de l'exclusion des étrangers et des enfants illégitimes que leur naissance privait des droits de citoyen [3]. Les esclaves furent aussi frappés de l'interdiction qui éloignait du temple de Déméter les enfants nés hors du mariage [4]. Mais ce règlement ne fut pas toujours appliqué avec la dernière rigueur. Les maîtres finirent par se faire accompagner, en certains cas, de leurs serviteurs [5]. L'exclusion sévère des Perses et des Mèdes [6] fut plus un effet de la haine qu'ils inspiraient aux Grecs qu'une simple application de la loi commune. Dans la suite, il semble qu'il ait suffi de se faire adopter par un Athénien, pour avoir le droit d'assister à ces cérémonies augustes [7], et bien souvent la naturalisation fut accordée à des étrangers, comme cela arriva pour le philosophe Anacharsis [8], uniquement

[1] Isocrat. *Panegyr.*, § 42. Philostrat. *Vit. Apoll. Tyan.*, IV, 18. Liban. *Orat. Corinth.*, t. IV, p. 356.

[2] Lucian. *Pseudomant.*, § 38, t. V, p. 98, Bip., et la note de M. Creuzer, t. III, part. II, p. 762.

[3] Voy. ce que dit le chœur, scène 2, acte III, dans l'*Ion* d'Euripide (v. 1048, sq.). Cf. Isæus, *De Philoct. hæred.*, p. 140, edit. Reiske. Suivant Lobeck (*Aglaopham.*, p. 19), le passage d'Isée a trait aux Thesmophories et non aux Éleusinies. Il semble donc que la même exclusion ait porté sur les deux fêtes.

[4] C'est ce que nous montre notamment le célèbre plaidoyer de Démosthène contre Neæra (§§ 73, 74, 75, edit. Vœmel, p. 721 sq.).

[5] Voy. Boeckh, *Corp. inscript.*, t. I, n° 71. Theophil. ap. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 19.

[6] Voy. Isocrat. *Panegyr.*, c. 157, p. 46, edit. Baiter.

[7] Voy., à ce sujet, Sainte-Croix, *Recherches cit.*, t. I, p. 269.

[8] Lucian. *Scyth.*, § 8, t. IV, p. 154, edit. Bip.

dans le but de rendre possible leur admission aux mystères [1]. Plus tard encore, on n'exigea même plus la naturalisation ; il suffisait d'être introduit par un Athénien. Cet introducteur prenait le nom de *mystagogue*, et il devait appeler l'attention de l'étranger sur tout ce qu'il avait à voir, à observer [2]. Un lien pieux se formait entre le myste et son mystagogue, lien qui ne pouvait plus se rompre sans crime. Cet usage ouvrit la porte à de graves abus, en permettant l'accès des mystères à des personnes qui en étaient indignes [3]. L'exclusion des homicides et des gens de mauvaise vie nous est une preuve que les Éleusinies offraient un caractère beaucoup plus sévère que les mystères de Samothrace. Et cependant les mystères d'Éleusis étaient précédés de purifications qui avaient pour vertu de laver les souillures de l'âme. Les purifications alors constituaient en effet une sorte de baptême qui effaçait la tache du péché [4]. Nous les retrouvons dans la

[1] Il circulait à ce sujet plusieurs légendes évidemment forgées dans le but de justifier de pareilles naturalisations. (Voy. Sainte-Croix, *ibid.*, p. 270.)

[2] De là venait, observe M. Guigniaut, la grande extension donnée au sens du mot *mystagogue*. (Voy. *Éclairc. des Relig. de l'antiq.*, t. III, part. III, p. 1170.)

[3] Guigniaut, *ibid.* C'étaient particulièrement les membres des familles sacerdotales qui prenaient ainsi les étrangers sous leur protection. Voy. ce qui est dit de ces familles au chapitre suivant.

[4] Nous apprenons par Philostrate (*Vit. Apollon.*, lib. IV, c. 6) que l'hiérophante refusait d'admettre ceux qui n'avaient point été préalablement purifiés de la souillure des mauvais démons (τὰ δαιμονία). Évidemment ceci ne peut s'entendre que de l'époque où le système démonologique des néoplatoniciens était adopté par les hiérophantes d'Éleusis. Il est probable qu'antérieurement les aspirants devaient se borner à jurer qu'ils étaient purs, ainsi que le faisait, dans les petits mystères, la prêtresse de Dionysos, femme de l'archonte-roi. Celle-ci attestait, en effet, par serment, qu'elle n'avait à se reprocher aucun adultère (Demos-

plupart des mystères anciens, et notamment dans ceux de Dionysos, si étroitement liés aux Éleusinies. Dans les petits mystères, à partir d'une époque que l'on ne peut assigner, la purification se fit par le moyen de l'air [1], et eut pour emblème le van, porté en conséquence dans la procession d'Iacchus parmi les symboles mystiques [2]. D'après un passage de Servius [3], qui semble se rapporter aux mystères, celui qui voulait se purifier s'élançait dans l'air en tâchant de saisir un phallus fait avec des fleurs et suspendu à une branche de pin entre deux colonnes. On prononçait aussi sans doute en même temps des formules purificatoires (τελεταί ou παραλύσεις).

Admis certainement aux petits mystères, les enfants ne paraissent pas l'avoir été habituellement aux grands [4]. Toutefois, à une certaine époque, on se relâcha de cette règle, et des enfants participèrent aussi à ce glorieux privilége [5]. Cette initiation devenait alors pour leurs parents l'occasion d'une fête de famille dans laquelle ils recevaient des présents de leurs amis et de leurs proches [6]. Il est douteux cependant qu'on fût admis à l'époptie avant l'âge mûr [7], admission qui fut regardée quelque temps à

then. *adv. Neær.*, § 78, p. 722, edit. Vœmel); après quoi on accomplissait des lustrations ayant pour objet de purifier l'homme de toutes ses impuretés. (Voy. Sainte-Croix, t. I, p. 301.)

[1] Servius, *ad Æneid.*, lib. VI, v. 640 et 741.

[2] Ce van (λίκνος) paraît avoir été l'emblème de la séparation des initiés d'avec les profanes. (Voy. Sainte-Croix, t. I, p. 329.)

[3] Servius, *loc. cit.* Virg. *Georg.*, lib. II, v. 389.

[4] Voy. Sainte-Croix, *ouvr. cit.*, t. I, p. 275.

[5] Donat., *ad Terent. Phorm.*, v. 14. Himer. *Orat.*, XXXIII, p. 874, edit. Wernsdorf.

[6] Voy. Terent. *Phorm.*, v. 13-15.

[7] C'est ce que paraît indiquer cette phrase d'Himerius : Παῖς μύστης καὶ ἐπόπτης ἀνήρ (*Orat.*, XXII, 7).

Athènes comme une obligation pour tous les citoyens [1].

S'il est incertain que les Athéniens, encore dans une extrême jeunesse, pussent habituellement prendre part aux augustes cérémonies de l'initiation, il est du moins incontestable que l'on choisissait toujours, pour accomplir certaines fonctions dans les mystères d'Éleusis, un jeune enfant de l'un ou l'autre sexe. On lui donnait le nom d'*enfant du foyer*, parce qu'il se tenait le plus près de la flamme du sacrifice [2]. Il devait être de pur sang athénien. Cet enfant accomplissait, en se conformant soigneusement aux prescriptions des prêtres [3], certaines cérémonies d'expiation pour tous les autres aspirants aux mystères [4]. Évidemment, écrit M. Guigniaut, on voulait, par cette touchante pratique, rendre plus agréable aux dieux une expiation générale venant de mains innocentes.

Une des conditions fondamentales des mystères, c'était le secret qui devait être gardé par les initiés. Le héraut, avant la cérémonie, réclamait de ceux qui allaient y prendre part un silence absolu [5]; et plus tard, avant l'époptie, le serment du secret était exigé. Ce serment était prêté par les aspirants entre les mains du mystagogue en même temps que celui-ci leur adressait des recommandations spéciales [6]. Telle était, à l'époque qui nous

[1] Voy. Aristoph. *Pax*, v. 374.

[2] Παῖς ἀφ' ἱστίας. Voy. Boeckh, *Corp. inscript.*, n° 393, t. I, p. 445. Cf. n° 406.

[3] Ἀκριβῶς δρῶν τὰ προστεταγμένα, dit Porphyre, *De abstin.*, IV, 5.

[4] Porphyr., *ibid.* Himer. *Orat.*, XXIII, § 8, p. 678, edit. Wernsdorf.

[5] Voy. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 15. Cf. la note de M. Guigniaut dans les *Religions de l'antiquité*, t. III, part. I, p. 1663.

[6] Voy. Creuzer, *Religions de l'antiquité*, trad. Guigniaut, t. III, part. I, p. 1669, 1690.

occupe, la rigueur avec laquelle ce secret était gardé, que Démosthène déclarait que ceux qui n'avaient point été initiés ne pouvaient les connaître même par ouï-dire [1]. Une législation sévère veillait à l'observation de cette règle. La peine de mort avait été prononcée à Athènes contre les profanateurs des mystères; leurs biens étaient en outre confisqués [2]; et l'on ne devait pas seulement se taire, en présence des profanes, sur l'ensemble de la cérémonie, mais encore sur les moindres rites.

Eschine fut accusé d'avoir, dès sa tendre enfance, lu à sa mère des formules d'initiation [3]. Eschyle fut aussi traduit devant l'aréopage pour avoir dévoilé, sur le théâtre, des mystères dont la connaissance était absolument interdite aux profanes; il échappa au supplice par le beau mouvement de son frère Aminias [4]. L'hiérophante Eurymédon porta contre Aristote une accusation d'impiété, pour avoir fait un sacrifice funéraire en l'honneur de sa femme avec les cérémonies usitées dans le culte de Déméter Éleusinienne [5]. C'étaient les Eumolpides, constitués en tribunal, qui connaissaient de ces crimes de profanation et d'impiété [6]. Le procès était ensuite porté devant le sénat présidé par l'archonte-roi [7]. Le

[1] Voy. Demosth., *adv. Neær.*, § 79, p. 722, edit. Vœmel.

[2] Andocid., *De myster.*, p. 7. Plutarch. *Alcib.*, § 22, p. 43, edit. Reiske.

[3] Demosth., *De fals. legat.*, § 199, p. 211, edit. Vœmel.

[4] Ælian. *Hist. var.*, V, 19. Clem. Alex. *Strom.*, II, p. 387.

[5] Diog. Laert. lib. V, c. 1, § 4.

[6] Demosth., *adv. Androt.*, § 25, p. 313, edit. Vœmel. Cf. Sainte-Croix, *Mystères du paganisme*, t. I, p. 250.

[7] Demosth., *adv. Androt.*, §§ 25, 26, p. 313, edit. Vœmel. Ulpian. *Schol. ad Demosth. adv. Androt.*, p. 208 B, edit. H. Wolf.

tribunal, ou l'assemblée des Héliastes, jugeait en dernier ressort de toutes ces affaires capitales [1].

Un Mégarien ayant profané les cérémonies de Déméter, les prêtres d'Éleusis voulaient le faire mettre sur-le-champ à mort et sans aucune formalité. Mais Dioclès, l'un d'eux, s'y opposa et fut d'avis que l'on punît juridiquement le coupable, afin de servir d'exemple [2]. Ce fait, rapporté par Lysias, tend à nous faire croire qu'en cas de flagrant délit, le coupable pouvait être exécuté sans forme de procès.

La plus célèbre des accusations de ce genre, consignée dans les annales d'Athènes, fut certainement celle qui pesa sur la tête d'Alcibiade et d'Andocide. Ces deux Athéniens avaient, disait-on, dans un état d'ivresse, parodié les saints mystères [3]. Alcibiade avait joué le rôle de l'hiérophante dont il avait revêtu le costume. Selon d'autres, c'était Andocide qui avait commis cette profanation [4]. Polytion faisait les fonctions de dadouque [5], Théodore de Phégée celles de hiérocéryx, et tous les assistants ou convives représentaient les mystes et les époptes [6]. Alcibiade succomba sous cette terrible accusation. Les prêtres et les prêtresses d'Éleusis prononcèrent contre le célèbre Athénien leurs formidables imprécations. Conformément à l'usage, ils secouèrent, en se retournant du côté du couchant, leurs robes teintes de pourpre [7], en même temps

[1] Voy. Sainte-Croix, *ouvr. cit.*, t. I, p. 252.

[2] Lysias, *adv. Andoc. de impiet.*, p. 55, edit. Taylor.

[3] Voy. Thucyd., XI, 28, 53. Maxim. Tyr. *Dissert.*, XXXIX, § 4. Lysias, *adv. Andoc.*, p. 45. Andocid., *De myster.*, p. 6. Isocrat., *De big.*, p. 3.

[4] Lysias, *loc. cit.*

[5] Pausan., I, c. 2, § 4.

[6] Plutarch. *Alcib.*, § 22, p. 43, edit. Reiske.

[7] Lysias, *adv. Andoc. de impiet.*, p. 128.

qu'ils lançaient leurs tristes malédictions. L'hiérophantide Théano seule refusa, dit-on, de prendre part à ces imprécations, alléguant qu'elle avait pour mission de prononcer des vœux en faveur de ses concitoyens, mais non de les maudire [1].

La loi athénienne prit soin que des accusations aussi graves ne pussent être intentées à la légère, et elle menaça d'infamie les dénonciateurs qui n'auraient pas au moins obtenu le cinquième des suffrages en faveur de leur accusation [2]. Ces dispositions ne retenaient pas cependant la sévérité des prêtres dont la vigilance était toujours active, quand il s'agissait de profanation des mystères. Leur ressentiment poursuivit toute sa vie Alcibiade, et malgré les voix qui s'élevèrent en faveur de son innocence, les Eumolpides résistèrent, tant qu'ils purent, à l'entraînement des Athéniens pour le rappeler [3]. Diagoras, que l'on accusait d'avoir révélé les mystères de Samothrace [4], et auquel avaient échappé des paroles inconsidérées et peu respectueuses sur Iacchus [5], vit sa tête mise à prix par un décret spécial, inscrit sur une colonne d'airain, et qui promettait un talent de récompense à son meurtrier, deux à celui qui l'amènerait vif [6].

Aux plus beaux temps de la Grèce, le culte de Dé-

[1] Plutarch. *Alcib.*, § 22, p. 43, edit. Reiske.

[2] Andocid., *De myster.*, p. 34 et 35, edit. Reiske. Ceux qui étaient ainsi notés d'infamie ne pouvaient entrer dans le temple des Grandes déesses sans encourir la peine de mort.

[3] Voy. Thucyd., VI, 53. Plutarch. *Alcib.*, *loc. cit.*

[4] Athenagor. *Legat.*, c. 5. Lysias, *adv. Andoc. de impiet.*, p. 48, edit. Taylor.

[5] Aristoph. *Ran.*, v. 323.

[6] Aristoph. *Aves*, v. 1073 et 1074, et *Schol. ad hos vers.* Lysias, *adv. Andoc. de impiet.*, p. 48, edit. Taylor. Joseph., *adv. Apion.*, lib. II, *Oper.*, t. II, p. 493. Suidas, v° Διαγόρας.

méter présentait donc un caractère de sévérité et d'intolérance qui contraste avec la facilité des mœurs helléniques en d'autres points. Cela tenait à la haute vénération qu'inspiraient ces mystères. Un vif sentiment religieux et un attachement profond à une forme de culte déterminée ne sauraient exister sans un penchant à l'intolérance. L'incrédule ou l'impie apparaît aux yeux de celui qui est pénétré d'une piété sincère et d'une foi inébranlable, comme le plus criminel des hommes; de là l'idée de lui infliger un châtiment plus grand que celui dont on punit l'atteinte portée aux intérêts profanes. Suivant quelques érudits, le soupçon d'avoir révélé certains détails des mystères d'Éleusis ne fut pas étranger à l'accusation portée contre Socrate. Ce philosophe, il est vrai, évita avec une certaine affectation de se faire initier aux mystères; mais il avait pu en connaître les enseignements et les rites, par l'effet de quelque indiscrétion [1]. Il semble que ces doctrines aient renfermé plus d'un précepte emprunté aux formules secrètes des Éleusinies que Platon, son élève, énonce, en gardant une réserve où se trahit le secret qu'il prétend observer [2].

Les initiés étaient soumis à diverses observations diététiques, soit avant, soit pendant la célébration des mystères; ils devaient notamment s'abstenir de la chair des oiseaux domestiques [3] et de poisson, de fèves, ainsi que de grenades et de pommes [4]. On prescrivait dans les Thes-

[1] Telle est notamment l'opinion qu'a soutenue, à l'aide d'une érudition toujours ingénieuse, M. Charles Lenormant dans un Mémoire sur le *Cratyle* de Platon, lu à l'Institut, mais non encore publié.

[2] Voy. à ce sujet le passage du *Phédon* de Platon, § 16, et la note de Bekker, p. 151.

[3] Porphyr., *De abstin.*, IV, § 16.

[4] Id., *ibid.* S. Hieronym., *adv. Jov.*, t. IV, *Oper.*, part. II, p. 206.

mophories quelques abstinences analogues, et l'on évitait en particulier de goûter des pepins de grenade[1]. Ces abstinences n'étaient pas fondées, comme chez les chrétiens, sur un principe de mortification; elles tenaient à certaines idées mystiques, attachées aux aliments dont l'usage était défendu. Ainsi nul doute que dans les Thesmophories, on dût s'abstenir des pepins de la grenade, parce que, suivant la légende mystique, Proserpine en goûtait lorsqu'elle fut découverte par Ascalabos[2]. De même les poissons qu'on interdisait aux initiés étaient, en vertu de leur action aphrodisiaque, des emblèmes de la génération et de la fécondité[3], et la défense de manger du poisson et des fèves, qu'on retrouve chez les Pythagoriciens[4], se rattache vraisemblablement à des idées symboliques analogues.

Il n'est pas invraisemblable que quelques-unes de ces prescriptions aient été d'origine asiatique ou même égyptienne, puisqu'elles sont tout à fait particulières aux religions de l'Orient[5]. Comme les témoignages qui

[1] Clem. Alex. *Cohort. ad gent.*, p. 16. Plutarch., *De Is. et Osirid.*, § 69.

[2] Apollodor., I, 5, 3. Voy. t. I, p. 478. Suivant Clément d'Alexandrie (*Cohort. ad gent.*, p. 16, edit. Potter), les femmes qui célébraient les Thesmophories devaient s'abstenir de pepins de grenades tombées à terre, parce que ces fruits étaient nés du sang de Dionysos répandu sur le sol. De même, dans les mystères des Corybantes, les prêtres devaient s'abstenir d'ache, parce que cette plante passait pour être née du sang d'un des Corybantes. (Clem. Alex. *Cohort. ad gent.*, p. 15, edit. Potter.)

[3] C'est ce qui ressort des paroles d'Élien (*Histor. animal.*, lib. IX, c. 51) au sujet de la défense qui était faite aux initiés de manger des poissons appelés trigles. (Voy. Plutarch., *De solert. animal.*, § 35, edit. Wyttenb., p. 989.) Cf. les judicieuses observations de M. Guigniaut dans les *Religions de l'antiquité*, *Éclairc.*, t. III, part. II, p. 1172.

[4] Plutarch., *De Is. et Osirid.*, c. 7.

[5] C'est ce que soutient Sainte-Croix dans ses *Recherches sur les mys-*

en établissent l'existence ne remontent pas à l'époque de Périclès, on peut croire qu'elles se sont introduites sous l'influence des doctrines syro-égyptiennes, que j'exposerai aux chapitres XIV et XV.

Les observances étaient, pour les prêtres, beaucoup plus rigoureuses que pour les simples initiés[1]. Ceux-ci devaient encore éviter de toucher à certains animaux, à divers objets réputés impurs[2] : par exemple, aux belettes[3]. La continence était une des prescriptions imposées à l'hiérophante[4]. Jusqu'à quel degré s'étendait cette prescription ? Ce n'était certainement pas le célibat rigoureux, puisque le prêtre pouvait être marié. Ce qui ressort avec le plus de vraisemblance des témoignages, c'est qu'une fois en fonction, il devait s'abstenir de tout commerce avec son épouse[5]. Nous trouvons de même la continence imposée aux femmes qui célébraient les Thesmophories, fêtes étroitement liées aux mystères[6]. Mais si l'on en juge par la

tères du paganisme (t. I, p. 283 sq.), mais, il est vrai, sous l'empire d'idées touchant l'origine égyptienne des mystères que la critique a depuis complétement ruinées.

[1] Voy. Diog. Laert. lib. VIII, *Vit. Pythag.*, p. 588.

[2] Porphyr., *De abstin.*, lib. IV, c. 16. Cf. Sainte-Croix, *ouvr. cit.*, t. I, p. 282.

[3] Ælian. *Hist. animal.*, lib. IX, c. 65. Plutarch., § 74, *De Is. et Osir.*

[4] Voy. Sainte-Croix, *ouvr. cit.*, t. I, p. 221.

[5] « *Hierophantas quoque Atheniensium usque hodie cicutæ sorbitione castrari, et postquam in pontificatum fuerint electi, viros esse desinere.* » (S. Hieronym., *adv. Jovinian.*, t. IV, *Oper. class.*, 3, col. 192, et *Epist. ad Ageruch. de monogam.*; *ibid.* class. 6, col. 743.) — « *Cereris sacerdotes, virentibus etiam viris et consentientibus, amica separatione viduantur.* » (Tertullian., *De monogam.*, p. 535 C. Vid. et S. Hieronym. *Epist. ad Ageruch., de monogam.*, t. IV, *Oper.* class. 6, col. 743.)

[6] Voy. ce que j'ai dit à propos des Thesmophories, au chapitre précédent, p. 209. Pour se rendre l'observation de la continence plus facile, les

réponse de Théano [1], cette prescription n'était pas non plus d'une rigueur extrême. A une autre époque, neuf nuits de chasteté étaient réputées suffisantes [2].

Le jeûne était une des observances les plus rigoureusement exigées pour la préparation aux mystères [3]. Elle s'appliquait au troisième ou quatrième jour de la cérémonie [4], et sur le soir on le rompait soit en buvant le cycéon, soit en prenant certains aliments contenus dans la ciste mystique [5]. Le jeûne avait pour objet de rappeler l'affliction de Déméter; il était en conséquence accompagné de démonstrations de tristesse et de deuil [6]. Toutefois les grands mystères d'Éleusis, malgré ces solennités lugubres, n'étaient point classés parmi les fêtes de deuil; au contraire, dans les calamités publiques, en signe

femmes se couchaient sur des herbes antiaphrodisiaques. (Voy. Sainte-Croix, *ouvr. cit.*, t. II, p. 7.)

[1] Interrogée par une personne qui lui demandait combien de temps une femme qui venait de cohabiter avec un homme devait laisser écouler avant d'assister aux Thesmophories : Elle peut y assister le jour même, répondit cette pythagoricienne, si cet homme était son mari, mais elle doit en être exclue pour toujours si c'était un autre. (Theod. *Therap.*, serm. XII, *Oper.*, t. IV. p. 675. Clem. Alex. *Strom.*, lib. IV, p. 619.)

[2] Ovid. *Metamorph.*, lib. X, v. 434.

[3] Julian. *Opera*, p. 326, edit. Petau.

[4] Voy. Guigniaut, *Éclairc. sur les Relig. de l'antiq.*, t. III, part. III, p. 1183 et suiv.

[5] Clem. Alex. *Cohort. ad gent.*, II, 21. Athen., lib. XI, p. 476. Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 25.

[6] Plutarch., *De orac. defect.*, t. II, *Oper.*, p. 415.

> Et non adsuetis pernox ululavit Eleusis
> Mensibus.....
>
> (Stat. *Theb.*, lib. VIII, v. 411-412.)

Voy. aussi lib. XII, v. 132. Cf. Procl., *ad Platon. Polit.*, p. 386, edit. Basil.

d'affliction générale, on s'abstenait de les célébrer. C'est ce qui arriva notamment après le sac de Thèbes par Alexandre[1].

Le culte de Déméter dans les mystères fut associé de bonne heure à celui de Dionysos. Nous voyons dans les mystères d'Agra, que ce dieu jouait avec la déesse de la terre le rôle principal; et une divinité du cycle dionysiaque, Iacchus, était regardée comme le grand médiateur des Éleusinies. Les origines des cultes de Dionysos et de Déméter sont si distinctes, qu'il est difficile de croire à la présence primitive du dieu du vin dans le culte mystérieux des Grandes déesses. Bien qu'également sortis de la Thrace et de la Macédoine, les mystères de Dionysos et ceux de Déméter étaient cependant rapportés à des fondateurs divers : les seconds à Eumolpe, et les premiers à Orphée; ce qui semblerait dénoter, quelque incertaine que soit d'ailleurs la réalité de ces deux personnages[2], des origines différentes. L'antique existence de la famille des Eumolpides est un indice que la tradition qui rapportait à Eumolpe, leur ancêtre, l'établissement des mystères d'Éleusis, remontait à une époque plus ancienne que celle qui attribuait l'honneur de cette institution à Orphée. Il est probable que les auteurs qui ont fait du chantre thrace le fondateur des mystères[3], adoptèrent cette hypothèse, parce qu'il passait pour avoir apporté en Grèce les orgies de Dionysos[4], et que ces orgies étaient

[1] Voy. Plutarch. *Alexandr.*, § 13, p. 30, edit. Reiske.

[2] Voy. ce qui a été dit au chapitre III et ce que je dis plus haut dans ce chapitre.

[3] Voy. Aristoph. *Ran.*, v. 1064. Eurip. *Rhes.*, v. 943 et 944. Demosth. *adv. Aristogit. orat. prior*, *Oper.*, t. III, edit. Taylor, p. 468.

[4] Voy. ce qui a été dit plus haut dans ce chapitre.

de leur temps intimement unies aux mystères des Grandes déesses. Mais ce qui paraît démontrer que ces deux ordres de cérémonies religieuses avaient été distincts dans le principe et ne furent rapprochés que par un effet d'un syncrétisme qui commençait déjà à prévaloir, c'est que dans l'hymne homérique à Déméter, où s'est conservée l'antique légende sur laquelle reposait la liturgie des mystères, il n'est pas question de Dionysos. Le dieu mentionné est Aïdoneus, surnommé *Polydegmon* (Πολυδέγμων), le dieu à la vaste cavité, la personnification de la terre et du Tartare, qui renferme toutes les semences et tous les morts. Nécessairement, si Iacchus ou Dionysos avait appartenu au culte primitif d'Éleusis, il jouerait un des principaux rôles dans cet hymne célèbre. Il faut donc supposer que l'introduction de Dionysos dans les mystères d'Eleusis ne date que de l'époque où les deux déesses, si étroitement unies (τὼ Δεώ), se confondirent partiellement en une seule, qui fut donnée pour épouse au Zeus infernal, assimilé à Dionysos [1]. Le dieu de la végétation se trouva naturellement substitué, dans un mythe qui représentait le phénomène de la germination, au dieu des enfers, à Hadès ou Aïdoneus, dont le caractère de divinité de la terre et de la production, rappelé par le nom de Pluton, allait s'effaçant de plus en plus [2].

L'analogie des rites accomplis en l'honneur de Déméter

[1] Voy. Guigniaut, *Éclairc. sur l'hymne homérique à Déméter*, dans les *Religions de l'antiquité*, t. III, part. II, p. 1118.

[2] En effet, Hadès ou Aïdoneus n'apparaît plus chez les mythographes postérieurs que comme roi des enfers, et le nom de Pluton (Πλούτων, *qui donne la richesse*), avait perdu sa signification originelle. On le distingua de plus en plus de Plutus (Πλοῦτος), le dieu de la richesse et de la fécondité, qui n'obtint d'ailleurs qu'une place très secondaire dans le panthéon hellénique.

et de Dionysos, celle des symboles par lesquels les deux divinités étaient représentées, facilitèrent encore leur rapprochement. Il est probable que c'est de l'époque où les deux cultes furent associés, que date l'établissement des petits mystères qui étaient consacrés à la fois à Déméter et à Dionysos, tandis que les grands étaient réservés à Déméter et à sa fille. Et comme c'était dans un faubourg d'Athènes qu'avaient lieu les petits mystères, puisque les initiés se rendaient en procession de cette ville à Éleusis, en chantant les louanges d'Iacchus, il est vraisemblable que la procession avait été imaginée pour mettre en relation le culte athénien de Dionysos et le culte éleusinien des Grandes déesses.

Iacchus, qui était le fils supposé de Dionysos et de Déméter confondue avec sa fille Proserpine, devint naturellement le médiateur des mystères[1] ainsi transformés. Mais quel était ce Iacchus, étranger à la tradition primitive, fils et nourrisson de Déméter? C'est certainement une création plus récente de la mythologie, mais qui apparaît cependant déjà du temps de Pindare[2]. Je crois pouvoir en trouver le germe dans un autre personnage, associé de bonne heure à Déméter, Jasion, Jason ou Jasios. Ce nom est celui d'un héros qui personnifiait la puissance productrice du sol. Suivant une légende, consignée dans Homère et Hésiode[3], Déméter eut commerce avec lui dans une novale qui avait reçu trois labours, et Pluton ou Plutus naquit de ces amours passagères. Zeus, selon le premier de ces poëtes, frappa Jasion de la

[1] Strab., X, p. 717.

[2] Pindar. *Isthm.* VII, v. 3. Le poëte mentionne Dionysos comme une divinité parèdre de Déméter.

[3] *Odyss.*, V, 126 et sq. Hesiod. *Theog.*, v. 969 et sq.

foudre, légende qni fut ensuite diversement modifiée [1]. Dans toutes celles que l'on débita ensuite sur ce héros, on retrouve la même allégorie. Jasion n'est qu'une variété de Triptolème, un élève de Déméter, auquel elle enseigne, comme aux héros athéniens, la culture du blé [2]. Le nom de Jasion était incontestablement fort répandu chez les Grecs, car on le trouve porté par le fondateur prétendu des mystères de Déméter, en Sicile, en Arcadie et en différents autres lieux [3].

Jasion figure aussi comme un des instituteurs des mystères de Samothrace [4]. La fable de Jasion avait, avec celle de Dionysos, une grande analogie. La légende des deux divinités, dont l'une finit par être élevée au rang des grands dieux, et l'autre rabaissée à la condition d'une simple divinité médicale, remonte aux plus anciennes traditions de la Grèce.

Comme on supposait que Dionysos était descendu aux enfers [5], l'idée s'offrit tout naturellement de donner ce dieu pour guide à Déméter, lorsque celle-ci était allée chercher sa fille au sombre séjour [6]. On gardait dans les orgies de

[1] Apollodore (III, 12, 1) raconte que ce héros mérita cette punition pour avoir voulu violer Déméter. Des traditions plus récentes le donnaient pour fils de Zeus, et disaient qu'il s'était attiré la colère de son père pour avoir voulu s'unir charnellement à une statue de Déméter ou à un fantôme qui en rappelait les traits. (Scymn. Ch. *Descript. orb.*, v. 684. Conon. *Narrat.*, 21.)

[2] Voy. Diodor. Sic., V, 49.

[3] Id., *ibid.*, 48. Dion. Halicarn. *Ant. Rom.*, I, 61. Strab., VII, p. 331.

[4] Jasion est constamment associé à Dardanus dont le nom se rattache à l'établissement des mystères de Samothrace. (Apollodor., III, 12, 1. Servius, *ad Virgil. Æneid.*, I, 384. Arrian. ap. Eustath., p. 1528, 14). Voy. ce qui a été dit sur Jasion au tome I, p. 306.

[5] Apollodor., III, 4, 3 ; V, 1-3.

[6] Voy. ce qui a été dit au chapitre VI, t. I, p. 468.

Dionysos un secret profond sur le nom de la mère du dieu [1], sur les circonstances dans lesquelles elle l'avait mis au jour. Les deux cultes une fois réunis, il fut alors facile d'attribuer à Dionysos ou à Iacchus, pour mère, Déméter ou Proserpine. Sémélé fut complétement évincée de la légende, au profit de déesses dont le caractère plus général et plus auguste était davantage en harmonie avec celui de Dionysos graduellement élevé à la condition d'un dieu suprême [2].

Toute la légende de Zagreus, grossie d'une foule d'idées empruntées, ainsi qu'on le verra aux chapitres XV et XVIII, à la Phrygie, à la Phénicie et peut-être à l'Égypte, est sortie de ce premier syncrétisme. Mais ces rapprochements remontent incontestablement à une époque déjà fort ancienne. Dionysos, sous le nom de Zagreus, fut d'abord donné pour fils à Hadès [3], ce qui paraît annoncer une première transformation du mythe primitif.

L'antique fable de l'enlèvement de Proserpine par Pluton suggéra naturellement l'idée qu'un dieu avait dû le jour à l'hymen de ces deux divinités infernales. Ce dieu fut appelé Zagreus; on le représenta sous la figure [4] d'un serpent, et il fut assimilé à Dionysos, dont il n'était que la forme chthonienne. A cette première donnée s'associèrent de bonne heure des idées phrygiennes dont je chercherai à démêler, au chapitre XV, l'origine et le caractère. Zagreus, né en quelque sorte d'une métamorphose

[1] Il y avait, dit Plutarque, une mère de Dionysos, dont il n'était pas permis de prononcer le nom. (*Cæsar.*, § 9, p. 185, edit. Reiske.)

[2] Voy. Demosth., *adv. Neær.*, 79, 107, edit Vœmel, p. 722, sq.

[3] Eschyle, dans sa tragédie de Sisyphe, avait appliqué ce titre à Zagreus. Voy. *Etymol. Gud.*, p. 227. Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 621.

[4] Voy. Callim. *Fragm.*, 171. *Etymol. magn.*, v° Ζαγρεύς.

de Jasion, périt victime de la colère de Zeus ou de la rage des Titans. Mais il ressuscita, et rendu à la lumière, il apparaissait avec le caractère du Dionysos céleste, recevait le nom de Iacchus, parce qu'un génie de ce nom avait été associé à Déméter, et était devenu un des héros de sa légende [1].

Iacchus personnifia ainsi le dogme de l'immortalité de l'âme, représenté dans les Éleusinies, et de là l'importance de son rôle et de son intervention comme médiateur.

En s'alliant aux Dionysies, le culte des Grandes déesses perdit naturellement une partie du caractère grave et chaste qui lui était propre. La légende populaire de Baubo devint une occasion de représentations et de plaisanteries obscènes [2]. A côté des *Géphyrismes* vinrent se placer les phallagogies, ou processions du phallus et du ctéis, destinées à rappeler, sous sa forme la plus crue, le grand fait de la génération, mais dont le sens sérieux échappait souvent aux assistants, qui ne voyaient là qu'une adoration ridicule, obscène et dégradante [3]. Le nom de Iacchus se mêla aux Dionysies comme à la procession des Éleusinies [4]; les désordres du culte bachique passèrent dans les cérémonies pratiquées en l'honneur des Grandes déesses. Dès lors, la nuit et le silence, au lieu de provoquer

[1] Τὸν ἀρχηγέτην τῶν μυστηρίων, τῆς Δήμητρος δαίμονα. (Strab., X, p. 468. Clem. Alex. *Cohort. ad gent.*, p. 54.)

[2] Voy. Creuzer, *Relig. de l'antiq.*, t. III, part. I, p. 1682 et 1683.

[3] Dans les phallagogies, on portait processionnellement le phallus. Tous ceux qui prenaient part à cette cérémonie adoraient et baisaient cette image obscène, sans savoir pourquoi. On portait aussi le ctéis, l'organe sexuel féminin, qui jouait un grand rôle dans les Thesmophories. (Voy. Theodor. *Serm.*, VII, p. 583. *Therap.*, serm., III, *Oper.*, t. IV. p. 521.)

[4] Euripide nous dit (*Bacch.*, v. 1623 et sq.) que dans les Bacchanales, les bacchants agitent leurs thyrses, invoquant à pleine bouche Iacchus, le fils de Zeus, qu'ils appellent Bromios.

dans ces cérémonies le recueillement et la vénération, ne furent souvent qu'un moyen de voiler des actes obscènes et d'autoriser des privautés coupables [1].

La célébrité des mystères se conserva pendant longtemps, et nous les retrouverons encore florissants lors de la décadence du paganisme. Les villes qui reçurent d'Athènes le culte des grandes déesses voulurent aussi avoir leurs mystères célébrés à l'imitation de ceux d'Éleusis. Déjà, en Arcadie, le culte de Déméter comprenait certains rites, certaines cérémonies entourés d'un caractère secret qui en faisait de véritables mystères. Pausanias nous dit qu'il n'était pas permis à ceux qui n'avaient point été initiés, de savoir le nom de la fille que Déméter, transformée en cavale, avait euc de Poséidon [2]. La fable que l'on racontait sur ce mythe célèbre avait un sens symbolique que l'on révélait sans doute dans les mystères; elle rappelle beaucoup celle qui avait cours sur la même déesse à Éleusis. Au dire des Phigaliens, Déméter, après avoir mis au monde Despœné, irritée contre Poséidon qui lui avait fait violence, et affligée de l'enlèvement de sa fille, prit des vêtements de deuil, se retira en Arcadie dans l'antre qui lui fut depuis consacré, et demeura longtemps absente du ciel. Cependant, poursuivait la légende, toutes les productions de la terre périssaient et la famine enlevait la plus grande partie du genre humain, sans qu'aucun immortel pût parvenir à savoir où s'était retirée la mère de Despœné. Pan, qui

[1] De pareils actes étaient en quelque sorte autorisés par la représentation de l'union de Dionysos et de Déméter dans le lit nuptial, et expliquent les accusations des Pères de l'Église. (Voy. Sainte-Croix, *Mystères*, t. II, p. 366.)

[2] Pausan., VIII, c. 25, § 4.

parcourait l'Arcadie, étant arrivé à l'Elaïon, reconnut Déméter sous les vêtements qu'elle avait pris ; et Zeus, ayant été averti par lui du lieu de sa retraite, envoya vers elle les Mœres qui réussirent à fléchir sa colère et à calmer sa douleur [1].

Il n'est pas difficile de démêler le phénomène que ce mythe représente. La terre, épuisée après la saison de la production qu'avaient préparée les pluies et les inondations dont Poséidon et le cheval sont le symbole, demeure triste et désolée pendant l'hiver, et ne reprend son éclat et sa verdure que lorsque l'année a ramené dans son cours la saison du printemps.

Les mystères d'Éleusis furent adoptés en divers lieu du Péloponnèse, et s'y transmirent, sauf de légères alté rations, avec l'antique liturgie. Ils avaient été déjà porté en Messénie, quand éclata la guerre qui désola cette pr vince [2]. La tradition faisait honneur de leur établisseme à Caucon, fils de Célænos, petit-fils de Phlyos. On ajo tait que c'était surtout à dater du règne de Lycus, fils Pandion [3], que leur célébration avait atteint le deg d'éclat dont elle était environnée. Les noms mêmes de c personnages imaginaires nous indiquent par quelles voi l'établissement des mystères s'était propagé. C'était Phlionte, où on les trouve établis à une époque f reculée [4], qu'ils avaient été portés en Messénie ; Célæn n'est qu'une personnification de Célées, petite ville situ à cinq stades de Phlionte [5], où avaient été institués

[1] Pausan., VIII, c. 42, § 2.
[2] Id., IV, c. 14, § 1.
[3] Id., *ibid.*, c. 1, § 4.
[4] Voy. Origen. *Philosophumend.*, edit. Miller, p. 144 et 145. Paus II, c. 14, § 2.
[5] Pausan., II, c. 14, § 1.

mystères à l'imitation de ceux d'Éleusis [1]; mystères auxquels se rattachaient des légendes toutes semblables à celles qui avaient cours en Attique [2].

Phlionte, autrement dit Phlios, faisait ordinairement partie de l'Argolide [3], pays où le culte de Déméter fut introduit de bonne heure; et on le trouve plus tard associé à celui de Dionysos, dans les cérémonies secrètes qui rappelaient les grands mystères d'Éleusis. C'était à Lerne que se célébraient ces mystères [4], dont on attribuait l'établissement à Philammon. La nature des cérémonies qui s'y accomplissaient pouvait être révélée aux profanes [5], leur institution ne remontant pas à une époque aussi ancienne que les autres mystères de la Grèce [6]. Toutefois certains rites qui se pratiquaient la nuit en l'honneur de Dionysos ne devaient pas être dévoilés [7]; et comme c'était, disait-on, par l'étang de Lerne que le dieu avait opéré sa descente aux enfers pour aller y chercher sa mère Sémélé [8], il est naturel de supposer que, tels qu'ils existaient au temps de Pausanias, ces mystères re-

[1] Καὶ ταῦτα μὲν διάφορα τῶν ἐν Ἐλευσῖνι νομίζουσι· τὰ δὲ ἐς αὐτὴν τὴν τελετὴν ἐκείνων ἐστὶν εἰς μίμησιν. (Pausan., II, c. 14, § 1.)

[2] Ainsi Dysaulès, identique au Diaulos de l'Attique, était donné comme un fils de Céléus, et passait pour avoir établi ces mystères après avoir été obligé de quitter Éleusis. (Pausan., *ibid.*, §§ 1, 2.)

[3] Pausan., II, c. 12, § 3.

[4] Id., *ibid.*, c. 37, § 3.

[5] Τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ἐπὶ τοῖς δρωμένοις δῆλά ἐστιν οὐκ ὄντα ἀρχαῖα. (Pausan., *loc. cit.*)

[6] Pausanias ajoute que certains détails relatifs à ces mystères étaient consignés par écrit sur une plaque d'orichalque ayant la forme d'un cœur (καρδία).

[7] C'est ce que nous dit le même Pausanias: Τὰ δὲ ἐς αὐτὴν Διονύσου δρώμενα ἐν νυκτὶ κατὰ ἔτος ἕκαστον οὐχ ὅσιον ἐς ἅπαντας ἦν μοι γράψαι. (II, c. 37, § 5.)

[8] Pausan., *ibid.*

produisaient la doctrine de ceux d'Éleusis sur la résurrection et l'autre vie. D'ailleurs l'association qui y était faite de Déméter et de Dionysos indique suffisamment qu'on les avait établis à l'instar de ceux des mystères d'Éleusis, où se trouvaient rapprochés le culte des Grandes déesses et les Dionysies [1].

Sparte adopta aussi le culte de la Déméter Éleusinienne. Les prêtres d'Éleusis prétendaient même que cette ville les avait reçus de Triptolème en personne. Le dadouque Callias, fils d'Hipponique, dans un discours que lui prête Xénophon, dit que les Lacédémoniens furent les premiers étrangers admis à l'initiation chez les Athéniens. Il ressort, des paroles du même Callias, que les ministres d'Éleusis jouissaient à Sparte [2] du droit d'hospitalité. Le temple de Déméter Éleusinienne était près du mont Taygète, et les mystères qu'on y célébrait différaient singulièrement de tous les autres mystères de la Grèce [3]. Des jeux publics y avaient été établis en l'honneur de cette déesse; et le poëte musicien Timothée, s'étant permis à cette occasion d'apporter quelque altération à son histoire, ne put échapper à la sévérité des lois. Il est fait mention de ce délit dans le fameux décret que le roi et les éphores portèrent contre lui [4].

Le culte de Chthonia, autrement dit de Déméter chthonienne, à Hermioné, située comme Phlionte en Argolide,

[1] Pausanias nous dit qu'à Lerne, Dionysos recevait le surnom de *Saotès* (Σαώτης), c'est-à-dire Sauveur, surnom qui paraît se rattacher au mythe du salut des âmes.

[2] Xenoph. *Hellen.*, lib. VI, c. 3, § 4.

[3] Pausan., III, c. 20, § 4.

[4] *Decret. Laced. adv. Timoth.*, ap. Boeth., *De musica*, lib. I., c. 1, p. 1372, edit. Henricpetrin. Voy. Sainte-Croix (*Recherches sur les mystères*, t. I, p. 28 et 29), auquel nous empruntons des détails.

pourrait bien se rattacher à la même origine [1]. Ce nom renferme une allusion à la descente de Déméter aux enfers, et Pausanias, qui nous fait connaître son culte, nous apprend également que le mythe de l'enlèvement de Proserpine par Pluton avait été localisé en Argolide, et que l'on montrait, non loin de Lerne, près du fleuve Chimarrhos, le lieu où s'était accompli cet enlèvement fameux [2]; tradition locale, sans doute postérieure à l'établissement des mystères [3].

Outre le culte national de Déméter en Arcadie, celui de la Déméter Éleusinienne y avait été aussi apporté. A Phénée, on célébrait des mystères qui rappelaient ceux d'Éleusis. Tout près du temple qui avait été élevé dans cette ville à la Déméter Éleusinienne, se trouvaient deux grandes pierres exactement appliquées l'une contre l'autre : c'est ce que l'on appelait le *Pétrôme* (Πέτρωμα). Tous les ans, lors du retour des grands mystères, on soulevait les deux pierres et l'on mettait ainsi en évidence une inscription gravée à l'intérieur et dans laquelle était consigné le rituel de la cérémonie. On en donnait lecture aux mystes, et la nuit suivante le Pétrome était refermé [4]. Sur ces deux pierres était placée une sorte de couvercle rond qui contenait une image de Déméter, surnommée Cidaria. A la fête des grands mystères, le prêtre, se couvrant de cette image comme d'un masque, frappait de verges, suivant une coutume du pays, les gens de la contrée qui se présentaient à lui [5].

[1] Pausan., II, c. 35, § 3. Cf. Sainte-Croix, *ouvr. cit.*, t. II, p. 22.

[2] Pausan., II, c. 36, § 7.

[3] Nous voyons en effet la plupart des lieux où s'était établi le culte des Grandes déesses, prétendre avoir été le théâtre de cet enlèvement.

[4] Pausan., VIII, c. 15, § 1.

[5] Id., *ibid.*

La légende plaçait aussi dans ce canton les aventures de la déesse. Le nom de Trisaulès, donné à un de ceux auxquels on attribuait la construction du temple et l'institution des mystères, rappelle celui de Diaulos ou de Dioclès, et nous reporte à la fois aux traditions d'Éleusis et de Phlionte.

Les Phénéates racontaient que Déméter, qui cherchait sa fille, reçut l'hospitalité des habitants et leur fit présent, comme marque de sa gratitude, des légumes, en exceptant cependant les fèves. Cette légende avait évidemment pour origine la défense qui était faite aux initiés de Phénée, comme à ceux d'Éleusis, de manger des fèves, légumes auxquels on a vu qu'un symbolisme particulier attachait une idée d'impureté. Pausanias nous dit, en effet, qu'il y avait de cette prohibition une raison sacrée [1].

Les mystères d'Éleusis furent portés plus tard à Mégalopolis par Callignote, Mentas, Sosigène et Polus [2]. Dans cette ville, Cora ou Proserpine recevait le nom de Σώτειρα, surnom qui rappelle celui que portait Dionysos en Argolide.

Le culte de la Déméter mysienne, qui existait en Achaïe, et dont on rapportait l'établissement à Mysios d'Argos, comprenait certaines cérémonies secrètes qui le rattachent aux mystères [3]. Le troisième jour de la fête, les femmes restaient seules dans le temple et accomplissaient pendant la nuit des rites mystérieux. Le lendemain, les portes étaient ouvertes aux hommes; alors commençait entre les deux sexes un échange de sarcasmes [4]. On racontait que Mysios avait donné l'hospitalité à Déméter [5],

[1] Ἔστιν ἱερὸς ἐπ' αὐτῷ λόγος. (VIII, c. 15, § 1.)
[2] Pausan., VIII, c. 31, § 4.
[3] Id., VII, c. 27, § 3.
[4] Id., *ibid.*
[5] Id., II, c. 18, § 3; c. 35, § 3.

ce qui rappelait la légende de Phénée, et fait supposer à ces cérémonies une origine éleusinienne ou tout au moins argienne [1]. Dans les cérémonies qu'on pratiquait près de Sicyone, en l'honneur de Déméter Prostasie ou présidente, les hommes et les femmes étaient séparés, et l'on assignait un local particulier à chaque sexe. On montrait, dans l'édifice où les femmes accomplissaient leurs rites, les statues de Dionysos, de Déméter et de Cora, ce qui achève de nous prouver que ce culte était en partie emprunté à celui d'Éleusis [2].

En Béotie, on célébrait aussi, sous le nom d'Ἐπαχθῆ [3], des fêtes destinées à rappeler la douleur de Déméter, et qui dès lors devaient se rattacher également aux mystères d'Éleusis [4].

Les mystères des Grandes déesses avaient aussi passé dans l'Archipel. En Crète, on adorait Déméter Éleusinienne [5], et, à Paros, la tradition disait qu'un certain Cabarnos y avait informé Déméter de l'enlèvement de sa fille [6]. Les prêtres attachés, dans l'île, au culte de cette

[1] On montrait en effet en Argolide, non loin de Mycènes, un temple de Déméter Mysienne, dont la fondation était attribuée au même Mysios et où se trouvaient, au temps de Pausanias, les simulacres de bois de Déméter, de Pluton et de Cora (II, c. 18, § 3). La présence du dieu Pluton dénote une institution déjà ancienne de ces mystères, puisque dès le ve et le ive siècle avant notre ère, on lui substitua Dionysos dans la triade éleusinienne.

[2] Pausan., II, c. 11, § 3.

[3] Ou ἐπαχῆ, car il y a incertitude sur la leçon dans le passage de Plutarque (*De Is. et Osirid.*, § 69). Cette dernière leçon paraît plus d'accord avec l'étymologie de ce nom, donnée dans le contexte (διὰ τὴν τῆς Κόρης κάθοδον ἐν ἄχει τῆς Δήμητρος οὔσης).

[4] Ces fêtes avaient lieu en l'honneur de Déméter Achaïa ; on y promenait des *Mégara*.

[5] Diodor. Sic., V, 67.

[6] Nicanor ap. Steph. Byzant., v° Πάρος.

déesse, s'appelaient *Cabarnes*, nom qui rappelle celui des Cabires et pourrait bien découler de la même source [1].

Le culte des Grandes déesses fut porté ensuite en Sicile où il prit un remarquable développement. Pays de blé, la Sicile devait naturellement avoir une extrême dévotion pour des divinités auxquelles on attribuait le bienfait de cette céréale. Nombre de temples s'élevèrent en leur honneur dans l'île, qui finit par être tout entière consacrée aux deux déesses, et en particulier à Cora [2]. Celui d'Enna acquit la plus grande célébrité, et, ainsi que cela était arrivé dans les lieux de la Grèce où l'on avait établi des fêtes à l'imitation des Éleusinies, on localisa dans le pays la légende de l'enlèvement de Proserpine [3].

Toutefois des mystères comme ceux d'Éleusis paraissent ne s'être jamais établis en Sicile. A Enna, il ne s'accomplissait aucune cérémonie secrète [4]; à Catane, le caractère mystérieux ne s'attachait qu'à une antique statue de la déesse [5] placée au fond du sanctuaire et dont la vue était interdite aux hommes. Les femmes pouvaient seules s'en approcher pour lui rendre un culte. Verrès fut le premier qui osa porter sur ce simulacre révéré ses yeux et ses mains profanes [6]. A Syracuse, où

[1] Hesychius, v° Καβάρνοι, t. II, col. 94.

[2] Cicer., *II in Verrem*, IV, 48. Plutarch. *Timol.*, § 8, p. 183, edit. Reiske. Cf. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*. t. III, n° 5431 et 5643.

[3] Voy. Diod. Sic., V, 3, 4. Lydus, *De mens.*, p. 286. Ovid. *Fast.*, IV, 422.

[4] Cf. Sainte-Croix, *Mystères du paganisme*, t. II, p. 37.

[5] « *In eo sacrario intimo fuit signum Cereris perantiquum*, » dit Cicéron.

[6] Cicéron, qui nous apprend tous ces détails, nous dit que la statue fut enlevée secrètement pendant la nuit par les esclaves de Verrès (*II in Verrem*, IV, § 115). Les *sacra* qu'accomplissaient en secret devant la statue les femmes et les vierges, constituaient de véritables mystères.

Déméter était invoquée sous le nom de *Sito* et de *Simalis*, à cause du pain dont on lui attribuait l'invention [1]; l'époque seule des fêtes célébrées en son honneur et en celui de sa fille rappelait les mystères. L'une, qui répondait aux petits mystères, était fixée au temps des semailles; l'autre, consacrée à Proserpine, répondait à l'époque de la maturité des grains [2]. Si la veillée sainte, si le jeûne, si les épreuves nocturnes avaient disparu, on avait conservé en revanche les sarcasmes et les bouffonneries *du pont*. Le peuple siciliote rappelait alors, par ses propos obscènes, le plaisir que Déméter avait fini par prendre aux plaisanteries d'Iambé. Les amusements qui accompagnent les fêtes religieuses survivent presque toujours à ces fêtes elles-mêmes, et le peuple ne laisse jamais échapper une occasion de divertissement et de joie, même après que les fêtes qui en ont été l'origine se sont effacées de sa mémoire.

Dans une fête qui se rattachait à celle-ci et que l'on appelait *Théogamie*, on représentait l'hymen de Pluton et de Proserpine; représentation obscène, empruntée à celle de la Grèce, qui, sous le nom de Hiérogamie [3], figurait le mariage de Zeus et de Héra [4].

Le nom de Thesmophores [5], porté par les deux déesses

[1] Athen., III, p. 109.

[2] Diodor. Sic., lib. V, § 4.

[3] Pollux, I, 1, § 37, t. I, p. 25, edit. Hamst.

[4] C'est ce que nous apprend Chrysippe (ap. Origen., *adv. Cels.*, IV, 48, p. 540). Cf. Steph. Byzant., v° Κάρυστος. Lactant., *De falsa religione*, I, 18. Pausan., II, c. 17, § 4; c. 26, § 2. Diodor. Sic., V, 72. Voy. aussi Raoul-Rochette, *Choix de peintures de Pompéi*, pl. I.

[5] Plutarch. *Dion.*, § 56, p. 344, edit. Reiske. Le serment prononcé dans le temple de ces déesses, et accompagné de certains rites, passait pour le plus redoutable de tous.

à Syracuse, rappelle l'origine athénienne de leur culte; et les cérémonies qui s'accomplissaient près de la ville, à l'entour d'un lac, sur le théâtre prétendu de l'enlèvement de Proserpine, avaient un caractère solennel et mystérieux [1] qui rappelle les Éleusinies. Suivant le récit de Plutarque, lorsque Timoléon était prêt à faire voile de Corinthe pour arracher la Sicile au joug des tyrans, les prêtresses de Proserpine virent en songe cette déesse et sa mère qui se disposaient à accompagner Timoléon et à passer avec lui dans l'île. Informés de ce prodige, les Corinthiens armèrent une trirème sacrée à laquelle ils donnèrent le nom de ces divinités [2]. Il y a là certainement un souvenir de l'origine corinthienne ou éleusinienne du culte de Déméter et de Proserpine en Sicile. L'introduction du culte des Grandes déesses dans cette île remontait à une époque plus ancienne que celle de Timoléon; le caractère auguste et vénérable qu'avaient dans ce pays les cérémonies pratiquées en leur honneur, est un indice de haute antiquité. Cette sainteté et cette moralité du culte de Déméter et de sa fille, à part quelques usages qui blessaient moins les anciens que les modernes, dénotaient leur origine hellénique. Les *chastes déesses* étaient supposées avoir enseigné aux nations les principes de la civilisation, les bienfaits de l'agriculture, les lois, les mœurs et les sentiments d'humanité [3]. De là quelque

[1] Cicer., *II in Verrem*, IV, § 48 ; V, § 72.

[2] Plutarch. *Timol.*, § 8, p. 182.

[3] « *Teque, Ceres et Libera, quarum sacra, sicut opiniones hominum ac religiones ferunt, longe maximis atque occultissimis cærimoniis continentur; a quibus initia vitæ atque victus, legum, morum, mansuetudinis, humanitatis exempla hominibus et civitatibus data ac dispertita esse dicuntur.....* » (Cicer., *II in Verrem*, V, § 72.) Cf. J. Firmicus Maternus, *De error. profan. religion.*, 7, p. 32, edit. Münter.

chose de touchant et de profondément respectable qui communiquait à ce culte une puissance de propagation que l'on ne retrouve pas au même degré chez celui d'autres divinités grecques [1].

Il existait encore en Grèce bien d'autres solennités que les anciens ont désignées sous le nom de mystères, mais qui étaient loin d'avoir le même caractère de majesté, d'ésotérisme et de moralité que ceux d'Éleusis. J'ai déjà parlé des mystères qui portaient, à l'île d'Égine, le nom de Damia et d'Auxésia, deux divinités de la production et de la terre, dont le culte, comme le nom, paraît dater des Pélasges [2]. Nous ne savons que peu de chose sur ces cérémonies qui appartenaient aussi à l'Argolide. Une des fêtes dont elles se composaient portait le nom de *Lithobolie* (λιθοϐολία), c'est-à-dire *lapidation* [3]. Une légende relativement moderne explique l'origine de cette fête, en racontant que des vierges venues de Crète avaient été lapidées par le peuple de Trézène, alors en proie à des dissensions. Il est très vraisemblable que telle n'avait point été l'origine de cette cérémonie symbolique, et que Damia et Auxésia n'étaient que des formes de Déméter et de Proserpine, ainsi que l'indique leur nom. Mais une circonstance doit être relevée dans cette légende, c'est l'origine crétoise prêtée aux deux divinités. Il est probable, en effet, que le culte des deux déesses avait

[1] Voy. les réflexions qui ont déjà été faites à ce sujet (tome I, p. 477).

[2] Le nom d'*Auxésia* (Αὐξησία) est dérivé évidemment du verbe αὔξω, et le nom de *Damia* (Δαμία) semble n'être qu'une altération de δᾶ μᾶ, c'est-à-dire la *terre mère* (Pausan., II, c. 32, § 2). La prêtresse de la déesse portait le nom de *Damiatrix*, et le sacrifice que l'on faisait en son honneur, celui de *Damium*. (P. Diac. ex Pomp. Fest., *De verb. signific.*, p. 52, edit. Lindemann.)

[3] Pausan., II, c. 32, § 2.

été apporté de Crète à Trézène, où l'allèrent chercher, d'après l'ordre de la pythie, les habitants d'Épidaure [1], qui le transmirent à leur tour aux Éginètes [2]. Le peu de détails que nous trouvons dans Hérodote sur ces fêtes nous reportent aux rites qui s'observaient dans les Éleusinies [3]. On peut opposer à la tradition qui faisait venir de Crète à Trézène Damia et Auxésia, l'absence du culte des Grandes déesses dans cette île, où il ne fut introduit que plus tard, comme on l'a vu ci-dessus, avec un caractère tout éleusinien. Mais il faut tenir compte des altérations qu'avait dû subir, en pénétrant dans l'Argolide, le culte de ces divinités de la production. Nous trouvons, d'ailleurs, précisément en Crète, des cérémonies ou, comme disaient les anciens, des mystères célébrés en l'honneur de Rhéa. Ces mystères se distinguaient de ceux du reste de la Grèce par un caractère tout public [4], et cette circonstance, soit dit en passant, achève de prouver que l'existence des mystères n'impliquait pas nécessairement le secret; c'était purement et simplement des cérémonies symboliques, de véritables représentations hiératiques : or, dans les mystères de la Crète, on figurait la naissance de Zeus, son éducation et la manière dont il échappa à la voracité de son père Cronos [5],

[1] Herodot., V, 82. La pythie ordonna d'ériger à ces divinités des statues de bois d'olivier franc. Persuadés que les oliviers de l'Attique étaient les plus sacrés, les Épidauriens allèrent demander aux Athéniens la permission d'en aller chercher chez eux, ce qui leur fut accordé.

[2] Herodot., V, 83.

[3] Ainsi les femmes se disaient des injures dans la fête en l'honneur de cette déesse ; ce qui rappelle un des usages observés aux Éleusinies.

[4] Diod. Sic., V, 77.

[5] Clem. Alex. *Cohort. ad gentes*, p. 15, edit. Potter. Minucius Felix, *Octavius*, c. 21. Arnob., *Adv. gent.*, IV, 24.

par l'artifice de Rhéa; qui donna à son époux une pierre à dévorer en place de son fils[1]. Ce mythe, qui ne s'offrait dans les derniers temps du paganisme qu'avec le caractère d'un conte puéril, se rattachait certainement à une représentation de la terre stérile. On verra, au chapitre XVI, que la pierre était l'emblème de la déesse Cybèle, liée par une parenté étroite avec Rhéa. Et l'usage de la lithobolie pourrait bien faire allusion à un symbolisme du même ordre. Les danses des Curètes, dont il a été question au chapitre précédent, ne devaient être qu'une des scènes de ces mystères crétois qui reproduisaient symboliquement toute la légende du dieu national, Zeus, son enfance, son union avec Héra, etc.

Les mystères de Damia et d'Auxésia n'étaient pas les seuls qui se célébrassent à Égine ; il y avait encore ceux d'Hécate[2], qui, selon la remarque de F.-C. Baur[3], se trouvaient dans un rapport assez étroit avec ceux d'Éleusis, et dont on faisait aussi remonter l'institution à Orphée.

Les orgies qui se célébraient en l'honneur de Dionysos ont été, à raison de leur nom, fréquemment confondues avec les mystères, quoiqu'elles n'eussent pas dans la Grèce à beaucoup près ce caractère. Mais dans l'Asie Mineure, comme elles se mêlèrent de bonne heure aux Sabazies et que le culte phrygien de Dionysos Zagreus finit, ainsi qu'on le verra au chapitre XV, par s'amalgamer avec les Éleusinies, certaines orgies, qui étaient éminemment

[1] Hesiod. *Theogon.*, 617. Æschyl. *Suppl.*, 901.

[2] Origen., *adv. Cels.*, VI. 22, p. 647, édit. Delarue. Pausan., II, c. 30, § 2. *Schol. ad Aristoph. Pac.*, v. 277. Pseudo-Plutarch., *De flum.*, § 5. Cette Hécate, reine de la nature, a la plus grande analogie avec Déméter, et reçoit, comme celle-ci, le surnom de *Brimo*.

[3] *Symbolik und Mythologie*, t. III, p. 207.

symboliques et représentatives, avaient très réellement le caractère de mystères. Je classerai dans ce nombre les *Omophagies*, dans lesquelles les bacchants se partageaient entre eux, pour la dévorer sanglante, la chair d'une victime [1]. Cette cérémonie symbolique, dont on a cru trouver l'origine dans le culte védique du Soma [2], semble avoir été une représentation de la mort du dieu Zagreus, déchiré par les Titans qui s'étaient partagé par morceaux son cadavre; Athéné put seulement dérober son cœur, qu'elle porta à Zeus. Originairement, c'était un homme que l'on immolait et qui était déchiré [3] comme l'avait été le dieu. En mangeant en commun le corps de la victime, les bacchants s'imaginaient participer à la vertu du sacrifice où Zagreus avait été offert en holocauste.

C'étaient là des idées d'origine phrygienne, que l'on retrouve en Égypte, dans le culte d'Osiris, et qui ont aussi laissé des traces en diverses contrées de l'Asie. J'y reviendrai au chapitre XV; qu'il me suffise de dire ici que toute cette représentation de la mort de Zagreus, dont le sens a tant exercé la sagacité des érudits, était devenue, aux plus beaux temps de la Grèce, un acte nouveau du grand drame dont les deux premiers actes étaient figurés par les Éleusinies. On s'explique alors comment, en retrouvant à Saïs et dans l'Égypte des mystères, c'est-à-dire des cérémonies analogues à celles qu'ils appelaient ainsi, en reconnaissant des symboles voisins des leurs et

[1] Plutarch., *De defect. orac.*, § 14, p. 708. Arnob., *Adv. gent.*, V, 19.

[2] Voy. le *Mémoire* de M. Langlois *sur la divinité védique appelée Soma.*

[3] Au dire d'Évelpis de Caryste, à Ténédos et à Chio, on sacrifiait jadis à Dionysos ὠμάδιος, c'est-à-dire le *mangeur de chair humaine*, un homme qui était mis en pièces. (Voy. Porphyr., *De abstin.*, II, 55.)

des mythes du même ordre, les Grecs crurent que les bords du Nil avaient été le berceau de leurs propres mystères.

La destinée ultérieure de ces solennités se lie à la révolution qui s'accomplit sous l'empire des idées orphiques, et c'est seulement en traitant de ces idées, qu'il me sera possible de compléter ce que je viens de dire ici.

CHAPITRE XII.

LE SACERDOCE EN GRÈCE.

Sacerdoces héréditaires. — Anciennes familles sacerdotales. — Sacerdoces électifs. — Organisation et hiérarchie du sacerdoce. — Sacerdoces locaux. — Influence morale et instruction des prêtres. — Confréries religieuses.

On a vu, au chapitre II, que les chefs de tribus et de familles avaient été les premiers prêtres, les premiers ministres de la divinité. La dignité de prince ou de roi s'unissait à celle de pontife; car il était naturel que ce fût le monarque qui offrît au dieu des prières ou des sacrifices, des actions de grâces ou des supplications, au nom du peuple qu'il gouvernait, dont il était le conducteur et comme le pasteur (ποιμὴν λαῶν). Dans la majorité des villes de la Grèce, les principaux sacerdoces constituaient, au dire de Plutarque [1], une véritable royauté, et l'on n'y appelait que des personnes appartenant aux premières familles. Les monarchies ayant disparu de bonne

[1] *Quæst. rom.*, § 112.

heure en Grèce, le sacerdoce royal disparut généralement avec elles. Le souvenir n'en fut pas cependant complétement effacé : un titre royal donné parfois à la prêtrise en rappelait l'union primitive avec la souveraineté ; mais ce titre était dépouillé de son antique prestige, et ceux qui le portaient n'étaient plus que les dépositaires d'une autorité affaiblie, pâle image de celle des rois [1].

A Athènes, l'archonte-roi (ἄρχων βασιλεύς), qui n'occupait toutefois que le second-rang parmi les archontes, avait dans ses attributions tout ce qui concernait le culte et la religion de l'État. C'était un véritable *rex sacrorum*. Il accomplissait en personne, lui et parfois aussi son épouse, qui prenait alors le nom de reine (βασίλισσα), certains sacrifices et certains rites spéciaux [2]. Il veillait plus particulièrement à la célébration des mystères des Grandes

[1] Je ne parle point ici des théocraties, dans lesquelles ce n'étaient pas les rois qui étaient prêtres, mais les prêtres qui étaient rois. Ces théocraties répugnaient à l'esprit libre et indépendant des Grecs. Aussi ne les rencontre-t-on que dans un très petit nombre de lieux, dans quelques îles ou localités sacrées, et toujours au voisinage de l'Asie dont ce mode de gouvernement était originaire. Ainsi, à Samothrace, l'hiérophante, ou grand prêtre des Cabires, était souverain de l'île (voy. ce que j'ai dit au chapitre précédent). Délos paraît avoir été soumise au gouvernement sacerdotal. De là ces paroles de Virgile, à propos d'un roi de Délos : « *Rex Anius, rex idem hominum Phœbique sacerdos.* » (*Æneid.*, III, 80.) C'est seulement dans l'Asie Mineure, chez des peuples qui n'étaient point Grecs dans le principe et qui subirent plus tard leur influence, que les théocraties apparaissent en plus grand nombre. Par exemple, les pontifes de Zéla et des deux Comanes jouissaient d'une autorité souveraine dans le Pont et la Cappadoce. Le grand prêtre de Zeus Abrettênien avait en Mysie le titre et l'autorité de prince. Les grands prêtres d'Olbé, de la famille des Teucrides, étaient souverains d'une partie de la Cilicie. (Strab., XIV, p. 672 et sq. Voy. ce que je dis au sujet du culte de ces contrées aux chapitres XV, XVI.)

[2] Demosth., *adv. Neær.*, p. 1370. Pollux, VIII, 90.

déesses, des Lénées, de la course des flambeaux, des jeux gymniques [1], et en général à l'accomplissement de tout ce qui se rattachait à la liturgie nationale et traditionnelle [2]. C'est lui qui connaissait des accusations d'impiété et de meurtre, et qui traduisait les prévenus devant le tribunal de l'aréopage [3]. Il décidait aussi des contestations en matière de priviléges sacerdotaux.

On choisissait généralement pour archonte-roi une personne qui pouvait ajouter par sa réputation et sa naissance à l'éclat de la dignité dont elle était revêtue.

« Dans le principe, ô Athéniens, s'écrie Démosthène [4], le roi était chargé de tous les sacrifices, et sa femme, à titre de reine, présidait aux plus secrets et aux plus augustes mystères. Thésée réunit les citoyens dans les mêmes murs, établit la démocratie, peupla la ville. On choisit alors, entre les personnages les plus remarquables, un premier chef de religion, qui en était comme le roi spécial. Une loi voulut que son épouse fût citoyenne, de mœurs irréprochables, et qu'il l'eût épousée vierge. » Telles étaient les conditions exigées pour que l'épouse de l'archonte pût offrir des sacrifices au nom de la ville et accomplir saintement toutes les cérémonies du culte en se conformant à la tradition.

A Olympie, les prêtres de Cronos conservaient encore le nom de rois (βασίλαι [5]). A Lacédémone, le roi, à titre de descendant d'Hercule, sacrifiait dans les cérémonies pu-

[1] Hesychius, v° Βασιλεύς.

[2] C'est ce que l'on appelait πάτριοι ou ἀρχαῖοι θυσίαι. (Voy. Plat. *Polit.*, § 30, p. 547, edit. Bekker. Pollux, *loc. cit.*)

[3] Voy. Meier und Schœmann, *Attisch. Proc.*, p. 40.

[4] Demosth., *adv. Neær.*, § 74, p. 721, edit. Vœmel.

[5] Pausan., VI, c. 20, § 1.

bliques, au nom de tous les citoyens[1], en qualité de grand prêtre. La législation de Lycurgue lui avait accordé une part des victimes immolées. Et dans diverses colonies doriennes le sacerdoce continua de se confondre avec le pouvoir suprême, ou tout au moins d'occuper le premier rang des magistratures. A Rhodes, le magistrat éponyme était un prêtre (ἱερεύς[2]); à Mélite, colonie dorienne, le pontife (ἱεροθύτης) prenait le pas sur les deux archontes[3]; à Géla, autre cité dorienne, fondée en Sicile par une colonie venue de Rhodes vers 690, le grand prêtre (ἱεροπόλος) occupait la première place comme éponyme[4]; et cette hiérarchie se retrouvait aussi à Agrigente[5] et à Syracuse[6].

Chez les Ioniens qui avaient émigré d'Attique en Asie, les descendants de Codrus conservèrent la prêtrise suprême des Grandes déesses d'Éleusis, dont le culte avait été apporté par eux de l'Attique[7]. De même à Cyrène

[1] Xenoph., *De pol. Lacedem.*, c. 15.

[2] Voy. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, n° 2525 b, n° 2905. Le grand pontife d'Apollon, dont le culte donnait à Rhodes un caractère sacré (τὴν ἱερὰν τοῦ Ἡλίου πόλιν, Aristid. *Orat. Rhod.* ap. *Opera*, vol. II, p. 398), n'exerça pas cependant dans l'île le pouvoir exécutif, qui appartenait aux prytanes. (Voy. à ce sujet J. L. Stoddart, *On the inscribed pottery of Rhodes, Cnidus and other Greek cities*, dans les *Trans. of the Royal Soc. of literat. of Great Britain*, vol. III, p. 10, 13, 14, 22.)

[3] C'est ce qui résulte d'un décret rendu par le sénat et le peuple de cette ville, et qui nous est parvenu. (Voy. Bres, *Malta antica*, p. 193.

[4] Voy. Castelli, *Sicil. inscr.*, cl. VIII, 3. Après lui venait le κατενίαυτος, ou magistrat annuel, qui était placé à la tête du pouvoir exécutif.

[5] Voy. Castelli, cl. VIII, 1. Le Proagoros, ou premier magistrat civil, ne prenait rang qu'après le grand prêtre, ainsi que dans diverses autres villes de la Sicile.

[6] A Syracuse, depuis Timoléon, l'éponyme était le grand prêtre (ἀμφίπολος) de Zeus Olympien. (Voy. Diod. Sic., XVI, 70.)

[7] Strab., XIII, p. 383. Cf. Kreuser, *Der Hellenen Priesterstaat* (Mainz, 1822), p. 11 et 117.

nous voyons, après l'introduction de la démocratie, les Battiades, descendants de Battus, chef de la colonie hellénique qui s'était établie en Libye, conserver encore la prêtrise d'Apollon[1].

Partout, en général, les chefs de l'État, de la cité ou de la province, rois, archontes ou prytanes, exerçaient le ministère religieux dans les sacrifices solennels et publics[2].

Lorsque les tribus grecques commencèrent à se réunir et à se fondre en des corps de nation, le sacerdoce de certaines divinités particulières à quelques-unes de ces tribus demeura le patrimoine de ceux qui en descendaient[3]. Il se constitua ainsi, en divers lieux, des familles sacerdotales, c'est-à-dire des familles qui jouirent du privilége de fournir exclusivement les prêtres de tel ou tel temple, de telle ou telle divinité. La Grèce ne connut jamais de caste sacerdotale dans la véritable acception du mot. Les prêtres ne formaient point une classe de citoyens à part, ayant leurs occupations propres et évitant de se mêler à d'autres familles. Rien de bien tranché ne les séparait de la société[4]; et leurs fonctions, fussent-elles même à vie[5], n'étaient point incompatibles avec des occupations profanes et le métier des armes[6]. Plusieurs

[1] Callimach. *Hymn. in Apoll.*, v. 96.

[2] C'est ce qui résulte des paroles d'Aristote (*Polit.*, VII, c. 5, § 11).

[3] C'est ce que l'on appelait ἱερεῖς κατὰ γένος, et ἱεροσύνη πάτριος ou πατρικὴ (Plat. *Leg.*, VI, p. 759 b). Cf. Ast. *Comment. ad Leg.* VI, 7, p. 293.

[4] Aussi Isocrate (*ad Nicocl.*, § 2) dit-il que l'on considérait la prêtrise comme un titre purement honorifique qui pouvait être conféré à tous.

[5] C'est ce qui résulte notamment d'une inscription de Cnide, dans laquelle il est fait mention d'un certain Euclide, à la fois démiurge et prêtre à vie du dieu-soleil. (Voy. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, t. II, n° 2653.)

[6] Voy. Kreuser, *Der Hellenen Priesterstaat*, p. 37 et sq. Voy. aussi

grands capitaines, entre lesquels il faut citer Xénophon[1], ont exercé des fonctions sacerdotales, et le caractère purement honorifique qu'elles avaient explique comment une même personne réunissait souvent plusieurs sacerdoces[2], ou devenait successivement ministre de divinités très différentes[3].

Ces familles constituaient cependant une véritable noblesse, fière de son sang et jalouse de ses priviléges. Elles prétendaient tirer leur nom d'un ancêtre, ancêtre souvent supposé, car ce nom n'était autre parfois que celui de la charge transmise héréditairement[4].

Ainsi l'organisation sacerdotale en Grèce se rappro-

Bougainville, *Sur le ministère des dieux à Athènes*, dans les *Mémoires de l'anc. Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XVIII, p. 65. On vit combattre à Platée Callias, ministre de Déméter, et cet usage n'était pas particulier à Athènes; les Lacédémoniens, après cette même bataille, firent trois tombeaux séparés pour ceux qu'ils avaient perdus. Le premier fut destiné à la sépulture des prêtres (Herod., IX, 94).

1 *De Cyr. exped.*, V, c. 3, § 9.

2 Ce fait résulte d'un grand nombre d'inscriptions. Plusieurs découvertes à Rhodes mentionnent des personnages qui étaient à la fois prêtres d'Athéné de Linde, de Zeus Polieus et d'Artémis de Cécœa (ἐν Κεκοίᾳ) (voy. L. Ross, *Inschriften von Lindos*, dans le *Rheinisches Museum für Philologie*, 3e série, t. IV, p. 170, 172, 173, 182, 183, 184. Francfort, 1846). Un homme pouvait remplir plusieurs sacerdoces et sa femme en exercer un autre, comme on le voit par une inscription de Stratonice (voy. Boeckh, t. II, n° 2720).

3 C'est ce qui résulte d'une épigramme de Callimaque, sur une femme qui avait été prêtresse de trois ordres de divinités. (Voy. Jacobs, *Anthol. græc.*, t. I, p. 222, n° 45.)

4 C'est ce que j'ai déjà fait observer pour les Eumolpides, tome I, chapitre III, p. 238, et ce qui arriva probablement pour les Boutades, famille de bouviers qui prétendait descendre de Boutès, frère d'Érechthée (voy. Apollod., III, 13, 1). Plus tard, cette famille des Boutades, afin de se distinguer de celle qui voulait aussi faire remonter son origine

chait beaucoup de celle qui existe en Turquie [1], et elle se retrouve en partie chez d'autres peuples.

Les auteurs anciens nous ont conservé les noms d'un assez grand nombre de ces familles sacerdotales. A Élis, existaient les Telliades, les Clytiades et les Iamides. Ces trois familles de prêtres-prophètes tiraient leur nom de Tellias, célèbre devin qui accompagna les Phocéens dans leur guerre contre les Thessaliens [2]; de Clytos ou Clitos, devin qui se rattachait à la famille d'autres devins plus célèbres, Mélampus et Amphiaraüs [3]; de Iamus, fils d'Apollon, c'est-à-dire aœde des premiers âges, et dont le nom rappelle les anciens devins, purificateurs des crimes et médecins des corps [5]. Ces trois familles sacerdotales, et surtout les deux dernières, comptèrent des rejetons dans les colléges de devins des diverses provinces du Péloponnèse [6].

au même héros, prit le nom d'Etéoboutades, c'est-à-dire, les vrais Boutades.

[1] Certaines fonctions sacerdotales étaient héréditaires en Turquie, dans quelques familles, quoique, en général et en principe, les fonctions d'iman et d'uléma fussent toutes électives et personnelles. De là l'existence de noms patronymiques, tels que ceux de *Dareh-Zadé, Piri-Zadé* et *Damad-Zadé*, appliqués à certaines familles dont les descendants jouissaient du privilége d'être admis dans le corps de l'Ulémat, sans avoir pris leurs degrés dans les *medressés*. (Voy. Ubicini, *Lettres sur la Turquie*, p. 339.)

[2] Voy. Herodot., IX, 27. Pausanias, X, c. 1, §§ 4, 8.

[3] Homer. *Odyss.*, XV, 249. Pausanias, VI, c. 17, § 4.

[4] Pausan., VI, c. 2, § 3. Boeckh, *ad Pindar. Olymp.* VI, p. 152.

[5] Ἴαμος, de ἴαμα, *médicament, remède* (de ἰάομαι, guérir).

[6] Voy. Eckermann, *Melampus*, p. 123 et suiv. Otfr. Müller, *Dorier*, 2e édit., t. I, p. 255. Ces familles subsistaient encore dans les derniers siècles du paganisme (voy. Cicer., *De divinat.*, I, 41). Les Clytiades et les Iamides existaient notamment, comme nous l'apprend une inscription grecque, vers l'an 248 ou 250 après Jésus-Christ. (Voy. E. Beulé, dans les *Archives des missions scientifiques*, octob. 1851, p. 566.)

A Athènes, il existait un assez grand nombre de ces familles. Tels étaient les *Eumolpides*, les *Céryces* et les *Lycomèdes*. J'ai déjà parlé des Eumolpides au chapitre III[1].

Cette famille et celle des Céryces étaient en possession du sacerdoce des Grandes déesses d'Éleusis. L'hiérophante devait être tiré du sein de l'une[2], et l'hiérocéryx du sein de l'autre[3]. Ces deux familles, qui n'en avaient dans l'origine fait qu'une seule[4], fournissaient les deux *épimélètes*, auxquels était dévolue l'inspection des mystes[5]. Les *dadouques*, ou porte-flambeaux, étaient pris dans la famille des Lycomèdes[6], après l'avoir été jadis parmi les descendants de Callias et d'Hipponice[7]. Depuis les temps les plus anciens, c'était à la même famille qu'appartenaient les chantres sacrés du culte des Grandes déesses[8]. La famille des *Céphalides* était en

[1] Voy., sur l'ordre généalogique de ces familles, Boeckh, *Corp. inscr. græc.*, t. I, p. 442, et Olfr. Müller, *De Minerv. Poliad.*, p. 44 et suiv.

[2] Aristid. *Eleus.*, ap. *Opera*, edit. Jebb, t. I, p. 257. Arnob., *Adv. gent.*, lib. V, p. 174. Plutarch., *De exil.*, § 17, p. 445, edit. Wyttenb. Hellanicus, dans son ouvrage sur l'Attique, avait écrit sur la généalogie des hiérophantes. (Voy. Harpocrat., v° Ἱεροφάντης, ap. C. Müller, *Fragm. histor. græc.*, p. 54, edit. Didot.)

[3] Athen., VI, p. 234 e.

[4] *Schol. ad Soph. Œdip. Col.*, v. 1051. Porphyr. ap. Procl., *ad Platon. Tim.*, p. 57. Les Céryces se donnaient pour aïeul un fils d'Hermès et d'Aglaure. (Voy. Pausan., I, c. 38, § 3. Cf. Aristid. *Eleus.*, p. 257, edit. Jebb.)

[5] Harpocrat., v° Ἐπιμεληταὶ τῶν μυστηρίων. Hesych., v° Βασιλεύς. Pollux, VIII, 9, § 10.

[6] Sainte-Croix (*Recherches sur les mystères*, t. I, p. 228) avance que la charge de dadouque était purement élective.

[7] Plutarch. *Aristid.*, § 5.

[8] Plutarch. *Themistocl.*, § 1. Cf. Pausan., III, c. 14, § 5.

possession de la prêtrise d'Apollon [1]; celle des *Charides*, de celle de Cranaüs [2]. Les *Cynnides* avaient aussi le privilége d'un sacerdoce héréditaire [3], et l'on trouve, sous le nom de *Pythiastes* et de *Déliastes*, des familles auxquelles était réservé le droit de fournir les théores qui se rendaient à Delphes et à Délos [4].

Les hiérophantides de Déméter étaient choisies dans la famille des *Phillides* [5]; et vraisemblablement à une époque postérieure, lorsque l'élection se substitua à l'hérédité, les deux modes se combinèrent, l'hiérophantide dut encore être une Phillide; mais les femmes d'Athènes pouvaient élire dans cette famille la personne qu'elles préféraient [6]. Une autre famille, celle des *Pœménides*, fournissait aussi un prêtre de Déméter [7]. La famille des *Phytalides* avait le privilége d'être chargée d'un sacrifice dans le téménos de Thésée à Athènes, et était également en possession du sacerdoce de Déméter et de Poséidon [8]; les *Étéoboutades* fournissaient exclusivement une prêtresse à Athéné *Poliade* [9] et le grand-prêtre de celui d'Érechthée [10]; les *Thaulonides* donnaient le victimaire (βουτύπος)

[1] Pausan., I, c. 37, § 4.

[2] Hesych., v° Χαρίδαι.

[3] Harpocrat., v° Κυννίδαι. Suidas, v° Κυνήειος. Les Cynnides tiraient leur nom de celui du héros Cynos ou Cynis, qui avait été vraisemblablement forgé d'après une épithète que recevait le dieu au culte duquel était attachée cette famille, Apollon Κυνήειος. (Voy. *Etymol. magn.*, p. 494, edit. Sylb.)

[4] *Schol. Sophocl. Œdip. Col.*, v. 1047.

[5] Voy. Suidas, v° Φιλλεΐδαι. Hesych., v° Ποιμενίδαι.

[6] Voy. *Inscript. græc.*, citées par Sainte-Croix, t. I, p. 244.

[7] Hesych., v° Ποιμενίδαι.

[8] Pausan., I, c. 37, § 2. Plutarch. *Thes.*, § 23, p. 48, edit. Reiske.

[9] Cette grande prêtresse, en qualité de κλειδοῦχος, habitait dans le temple qui se trouvait sur l'Acropole (Herodot., V, 72).

[10] Xenoph. *Conviv.*, VIII, 40. Harpocrat., v° Βουτάδαι et v° Ἐτεοβουτάδαι.

aux Diipolies [1]. Les *Centriades*, les *Boutypes*, les *Daitres* jouissaient aussi, dans le culte de Zeus, du droit d'exercer héréditairement les fonctions sacerdotales que ces noms rappellent [2]. Le nom de *Boutades* que portait la famille qui vient d'être mentionnée indique des fonctions analogues.

Outre le privilége de ces familles à Athènes, le droit d'exercer les fonctions de prêtre demeurait généralement le patrimoine de la classe des nobles ou *Eupatrides* [3]. Ce privilége, qu'avait consacré la législation de Solon, ne cessa même pas après la révolution démocratique opérée par Clisthènes [4]. Quelques sacerdoces cependant étaient dévolus à des familles plébéiennes, par exemple celui des Euménides aux Hésychides [5]. De même, à Delphes, le sacerdoce d'Apollon était le patrimoine exclusif des familles aristocratiques du pays, ou, comme on les appelait, des seigneurs et princes de la ville [6]. Le grand prêtre et les cinq ministres sacrés (ὅσιοι [7]) étaient tirés au sort du milieu de ces familles qui prétendaient descendre de Deucalion [8]. A Pellène, les prêtresses d'Artémis Soteira

[1] Hesych., v° Θαυλωνίδαι.

[2] Les Boutypes (Βουτύποι), qui prétendaient descendre de Sopater, frappaient les bœufs aux sacrifices, les Centriades (Κεντριάδαι) conduisaient l'animal; et les Daitres (Δαιτροί) dépeçaient sa chair et la distribuaient aux assistants. (Voy. Porphyr., *De abstin.*, II, 30.)

[3] Voy. Bosseler, *De gentibus et familiis sacerdotalibus*, p. 12 sq. (Darmst. 1833).

[4] Voy. Pollux, VIII, 11.

[5] *Schol. ad Sophocl. Œdip. Col.*, 981.

[6] Δελφῶν ἀριστεῖς (Eurip. *Ion.*, v. 428). Πυθικοὶ κοίρανοι, Δελφῶν τ' ἄνακτες, *Ion.*, v. 1233, 1236 et 1265).

[7] Plutarch., *De defect. oracul.*, § 49, p. 783; *De Is. et Osir.*, § 35, p. 495, edit. Wyttenb. En entrant en fonctions, ces prêtres immolaient une victime qui recevait, pour ce motif, le nom de ὁσιωτήρ (Plutarch. *Quæst. græc.*, § 9, p. 199, edit. Wytt.).

[8] Plutarch. *Quæst. græc.*, § 9, p. 199, edit. Wyttenb.

devaient être choisies dans les meilleures familles de la ville [1].

A Thèbes, les *Égides*, qui prétendaient descendre de Cadmus [2], avaient jadis été en possession d'un privilége analogue [3]. De cette famille sortirent une foule de ministres d'Apollon Carnéen [4], que l'on rencontre ensuite dans tout le Péloponnèse, à Sparte, à Sicyone. Dans la première de ces villes, les fonctions de prêtre des Dioscures étaient héréditaires [5]. Le sacerdoce de Sicyone, en particulier, tirait son origine d'une famille royale. En Messénie, nous trouvons aussi, comme privilége d'une même caste, le sacerdoce des Grandes déesses [6]; et à Didyme, le prêtre d'Apollon était exclusivement choisi dans la famille des *Branchides* [7]. A Trézène et à Halicarnasse, les *Anthéades*, qui faisaient remonter leur origine à un fils de Poséidon, nous présentent aussi une famille sacerdotale du même genre [8], ainsi que les *Macistes* dans la Triphylie [9]. Les *Asclépiades* de Cos et de Cnide se transmettaient héréditairement le sacerdoce d'Esculape

[1] Pausan., VII, c. 27, § 1.

[2] *Schol. Pind. Isthm.* VII, 18. Pausan., III, c. 13, § 3. Cf. K. O. Müller, *Orchomen.*, p. 332.

[3] K. O. Müller, *loc. cit.*

[4] Voy. O. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, p. 335 et sq.

[5] Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, n° 1340.

[6] Voy. Pausan., IV, c. 14, § 4, et c. 15, § 1.

[7] Cette famille prétendait descendre de Branchus, fils d'Apollon, qui avait fondé l'oracle de Didyme (Strab., IX, p. 421; XIV, p. 634; Quint. Curt., VII, 5; Suid., v° Βραγχ.; Lactat. *ad Stat. Theb.*, VIII, 198; Conon. *Narr.*, 33; Müller, *Dorier*, I, p. 224). A Claros, le prêtre qui donnait les réponses de l'oracle était aussi choisi dans certaines familles (voy. Tacit. *Annal.*, II, 54).

[8] Voy. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, n° 2655. Cf. Steph. Byzant., v° Ἀθῆναι.

[9] Id., *ibid.* Cf. O. Müller, *Dorier*, I, p. 108.

et la connaissance de la médecine que ce dieu, dont ils prétendaient descendre, passait pour leur avoir enseignée[1].

Les fonctions des Curètes ou Corybantes, prêtres qui formaient des colléges sacrés[2], paraissent avoir été également héréditaires, puisque Épiménide en avait écrit une généalogie[3].

Dans les contrées où le sacerdoce cessa d'être l'apanage exclusif de certaines familles, on eut soin cependant de ne choisir ses ministres que dans les plus honorables[4], et une incompatibilité radicale exista toujours entre les occupations serviles et les fonctions de prêtres[5].

Enfin, une foule d'autres sacerdoces particuliers, dont les anciens ne nous ont pas parlé, se transmettaient sans

[1] Plat. *Conviv.*, § 14, p. 40, edit. Bekker. Galen. *de Anat. administr.*, lib. II, p. 281, edit. Kühn. Cf. *Medicus*, c. 2, p. 676. Aristid. *Orat.*, I, p. 80. Lucian. *Tragodopodagr.*, v. 145, sq. Il faut distinguer toutefois les Asclépiades, prêtres d'Esculape, des médecins qui furent depuis connus sous ce nom, et qui ne desservaient aucun temple. (Voy. les observations de M. Daremberg, dans sa traduct. des *Œuvres* d'Hippocrate, 2e édit., p. 49 et 50.)

[2] Un de ces colléges existait à Ortygie (Strab., XIV, p. 639). Il donnait des repas et célébrait des sacrifices secrets. Peut-être, dans les derniers temps, les Curètes ne constituaient-ils aussi qu'une sorte de confrérie analogue à celles dont il sera parlé plus loin.

[3] Diog. Laert. lib. I, p. 79, edit. Casaub. On tenait dans plusieurs temples, ainsi que nous le voyons par diverses inscriptions grecques, les listes des prêtres qui s'étaient succédé, et ces listes, vraies ou fabuleuses, remontaient souvent très haut, puisque Hellanicus de Lesbos fait mention d'une prêtresse de Héra à Argos, nommée Alcyoné, qui existait trois générations après le siége de Troie. (Dionys. Halic., I, 22, p. 57, 58, edit. Reiske.)

[4] Les inscriptions grecques mentionnent plusieurs fois les prêtres comme appartenant à une race illustre : Γένους πρώτου καὶ λαμπροῦ. (Cf. une inscription d'Aphrodisias ap. Boeckh, *Corp. insc. græc.*, t. II, n° 2820.)

[5] Les prêtres ne pouvaient être choisis parmi les esclaves, les artisans, ni les laboureurs. (Aristot. *Politic.*, VII, 10.)

aucun doute héréditairement dans diverses familles. C'est ainsi que nous voyons Callias, dans Xénophon [1], nous dire que, depuis plus de mille ans, le sacerdoce était héréditaire chez les siens.

Peut-être, comme l'a supposé M. Boeckh [2], cette transmission héréditaire était-elle souvent maintenue dans une même famille par un effet de la croyance, existant déjà aux temps homériques [3], que la vertu prophétique se transmet par le sang. Cela est particulièrement vraisemblable pour les fonctions de prophète et de voyant, exercées dans les familles des Iamides et des Clytiades, attachées surtout au sacerdoce d'Apollon, le dieu prophétique par excellence. Je reviendrai sur ce sujet, au chapitre suivant, en traitant de la divination et des oracles.

On peut dire cependant que les sacerdoces héréditaires, ou attribués à certaines familles, finirent par constituer l'exception. Ces fonctions, dans le plus grand nombre des cas, devinrent électives, ou, pour parler plus exactement, toutes personnelles ; car tantôt le choix se faisait par le vote à main levée (χειροτονία [4]), comme cela se pra-

[1] Xenoph. *Hellenic.*, VI, c. 8, § 6.

[2] Voy. Boeckh, *De sacerdotiis Græcorum*, ap. *Philological Museum*, t. II. p. 450 (Cambridge, 1833).

[3] Tome I, p. 313, 244.

[4] C'est ce que l'on appelait aussi αἵρεσις, c'est-à-dire, *choix*; car M. Boeckh a fait voir que ce mot s'appliquait à la χειροτονία (voy. *Philolog. Mus.*, t. II, p. 453). Ces inscriptions grecques mentionnent en effet plusieurs fois des prêtres choisis par le peuple (αἱρηθεὶς ὑπὸ τοῦ δήμου). C'était notamment par ce mode que l'on choisissait les prêtres des déesses éleusiniennes. Le peuple élisait aussi les ἱεροποιοί, chargés des sacrifices annuels et mensuels. (Hesych., v° Ἐπιμήνιος. Cf. Demosth., *adv. Mid.*, § 114, p. 288, edit. Vœmel. Æschyl. *Eumen.*, 1010. Pollux, VII, 107.)

tiquait pour l'élection des ἱεροποιοί[1], tantôt par le sort[2]. A des classes de magistrats déterminées était réservé le droit de choisir ceux qui devaient remplir certains sacerdoces[3]. A l'époque romaine, les fonctions de prêtres étaient devenues presque toutes électives. Le mode de l'élection variait sans doute suivant les lieux, et souvent le suffrage se combinait avec le sort. Ainsi, à Syracuse, le grand prêtre de Zeus Olympien (ἀμφίπολος Διὸς Ὀλυμπίου) était, au temps des Romains, élu de la sorte. Il y avait trois candidats choisis par les suffrages des dix tribus. Leurs trois noms étaient placés dans une hydrie; on en tirait un au hasard, et l'on proclamait pontife[4] celui qui était ainsi désigné.

C'étaient surtout les sacerdoces annuels qui se recrutaient par la voie de l'élection. Il y avait, en effet, une foule de prêtrises qui ne s'exerçaient que lors de certaines fêtes et auxquelles on ne pourvoyait qu'au moment de ces solennités. Par exemple, la *Loutrophore* du temple d'Aphrodite à Sicyone était nommée chaque année, lors du retour de la cérémonie où elle portait l'eau sacrée[5]. A Cos, neuf vierges, appelées ἀγρέται, étaient choisies annuellement pour prêtresses d'Athéné[6].

[1] Hesych., v° Ἐπιμήνιος. Cf. Demosth., *adv. Mid.*, p. 552. Æschyl. *Eumen.*, 1010. Pollux, VIII, 107.

[2] De là l'expression de λαχὼν τοῦ Διονύσου, c'est-à-dire, *auquel le ministère de Dionysos est échu*, employé pour un prêtre de ce dieu. (Voy. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, t. II, n° 2270, p. 225.)

[3] Ainsi, il semble ressortir d'un témoignage produit dans le discours contre Eubulide, que les Démotes avaient le droit de choisir les prêtres d'Hercule. (Demosth., *adv. Eubul.*, § 46, p. 690, edit. Vœmel.)

[4] Diodor. Sic., XVI, 70. Cicer., *II in Verr.*, II, 51 ; III, 15.

[5] Pausan., II, c. 10, § 4.

[6] Hesychius, v° Ἀγρέται.

Un grand nombre de sacerdoces, tant à l'époque la plus florissante de la Grèce que dans les siècles postérieurs, étaient perpétuels. Je citerai, par exemple, le prêtre d'Hippolyte, attaché au temple de Zeus Stratios, à Mylasa [1], chez les Trézéniens, et qui restait en charge toute sa vie [2].

On doit encore ranger parmi les sacerdoces à vie la prêtrise d'Aphrodite et de Héra [3] à Aphrodisias, la charge d'hiérophante à Athènes [4]; à Célées, au contraire, l'hiérophante était choisi chaque fois qu'on devait célébrer les mystères [5]. De même une inscription de Thyatire nous apprend que la prêtresse de la mère des dieux dans cette ville était nommée à vie [6]. Le prêtre du soleil, à Cnide, était également inamovible [7]. Plusieurs sacerdoces, sans être ni annuels ni périodiques, devenaient cependant temporaires par le fait des conditions imposées à ceux qui les remplissaient, conditions dont l'absence ou la cessation entraînait la destitution du ministre sacré. Ainsi certains sacerdoces ne pouvaient être exercés que par des vierges [8], ou des jeunes filles qui n'avaient point atteint

[1] Ces prêtres étaient, suivant l'usage, choisis parmi les personnes les plus notables de la ville. (Strab., XIV, p. 639.)

[2] Pausan., II, c. 32, § 1. Il offrait tous les ans des sacrifices à ce héros.

[3] Ce sacerdoce était exercé par des femmes. (Voy. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, t. II, n° 2820. Cf. n° 2782 et 2789.)

[4] Voy. Herod., II, 64. Cf. Sainte-Croix, *Recherches sur les mystères du paganisme*, t. I, p. 222.

[5] Voy. Pausan., II, c. 14, § 1. L'auteur remarque ici comme un fait exceptionnel que l'hiérophante n'était pas nommé à vie.

[6] Voy. Boeckh, t. II, n° 3508.

[7] Voy. Boeckh, t. II, n° 2653. *Corp. inscript. græc.*

[8] Les prêtresses d'Artémis Triclaria, à Patras, résignaient leurs fonctions dès qu'elles se mariaient. (Pausan., VII, c. 19, § 1.)

l'âge nubile [1]. Chez les Messéniens, c'était l'usage que toute personne, de l'un ou l'autre sexe, revêtue d'un sacerdoce, s'en démît, si elle venait à perdre un de ses enfants [2].

Les fonctions du sacerdoce avaient pour objet principal l'accomplissement du sacrifice [3]. C'était aux prêtres seuls qu'il appartenait de savoir quels étaient les rites à observer [4]; et le nom porté en une foule de localités par le ministre sacré rappelait l'acte même du sacrifice. Tels étaient ceux de θυοσκόος [5], de θύτης [6], de ἱεροποιός [7], de ἱεροθύτης [8], de κριθολόγος [9].

Du reste, hors l'épithète générique de ἱερεύς, il n'y avait guère pour les prêtres grecs de désignation uniforme. Presque chaque divinité ou chaque temple avait ses ministres spéciaux, dont le nom était tiré des fonctions particulières qui leur étaient attribuées. Parfois à un même autel se présentaient des prêtres différents, suivant l'ordre de divinités auxquelles on sacrifiait, comme cela s'obser-

[1] Tel était, par exemple, le sacerdoce d'Artémis à Égire en Achaïe. La prêtresse cessait ses fonctions dès qu'elle atteignait l'âge nubile (Pausan., VII, c. 26, § 3.) Les prêtresses de Poséidon à Calaurie, d'Athéné Aléa à Tégée, cessaient de même leurs fonctions dès qu'elles entraient dans l'âge de puberté (Pausan., II, c. 33, § 3; VIII, c. 47, § 2).

[2] Pausan., IV, c. 12, § 4..

[3] Aristot. *Polit.*, VI, 8; VII, 5, § 12.

[4] Plat., *Politic.*, p. 318, edit. Bekker. Cf. Diog. Laert. VII, p. 510, et 1615.

[5] Homer. *Iliad.*, XXIV, 221. Nitzsch, *ad Odyss.*, I, p. 220. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 261.

[6] *Schol. Venet. Iliad.*, I, 63.

[7] Voy. Ulp., *ad Demosthen. adv. Mid.*, 365.

[8] Ainsi on trouve ce nom porté par le grand pontife de l'île de Mélite. (Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, t. III, n° 5752.)

[9] Plutarch. *Quæst. græc.*, § 6. Voy. chapitre IX, p. 110.

vait chez les Opontiens [1]. Les rites variant dans les liturgies locales, le rôle que remplissaient les ministres sacrés se diversifiait singulièrement. L'organisation des prêtres à Athènes, surtout dans le culte des Grandes déesses, est la mieux connue. J'ai déjà parlé de l'hiérophante qui exerçait la charge de grand pontife de Déméter et de Proserpine. Cette dignité n'était généralement conférée qu'à un homme déjà avancé en âge [2]. Il était chargé de l'initiation des mystes [3], il introduisait les adeptes dans le temple et les consacrait. Il chantait avec le dadouque les hymnes en l'honneur des déesses. Aussi exigeait-on de lui une voix douce et sonore [4]. Il entonnait le cantique, et les assistants répondaient [5]. C'était aussi conjointement avec le dadouque qu'il adressait des prières aux Grandes déesses pour le salut du peuple [6].

Cet hiérophante était le grand prêtre de l'Attique, et voilà pourquoi il a été fréquemment comparé au *pontifex maximus* des Romains [7]. Les noms de *prophète* et de *mystagogue* lui étaient encore donnés, et ces noms, ainsi que celui d'hiérophante, s'appliquaient également, dans les mystères institués à l'instar de ceux d'Éleusis, à celui

[1] Plutarch. *Quæst. græc.*, § 6. Les Opontiens avaient deux prêtres, l'un qui sacrifiait aux dieux (ὁ μὲν περὶ τὰ θεῖα τεταγμένος), et l'autre aux démons (περὶ τὰ δαιμόνια).

[2] Ἐπετράπη καὶ τὰς ἐξ ἀνακτόρων φωνὰς, ἤδη γεράσκων. (Philostr. *Vit. Sophist.*, lib. II, c. 20, p. 600.)

[3] Philostrat. *Vit. Apollon. Tyan.*, lib. IV, c. 6. Plutarch., *De exil.*, § 17.

[4] Philostrat. *Vit. Sophist.*, lib. II, c. 20, p. 601. Brunck, *Analect.*, t. III, p. 315, n° 1650. Cf. Sainte-Croix, *Recherches sur les mystères*, t. I, p. 224.

[5] Sopatr. *Divis. quæst.*, p. 335-338, edit. Ald.

[6] Suidas, v° Δαδουχεῖ.

[7] Voy. Plutarch. *Numa*, § 9. Plutarch. *Quæst. rom.*, § 63. Creuzer, *Relig. de l'antiq.*, *Éclairc.* de M. Guigniaut, t. III, p. 1655.

qui était chargé de l'initiation [1] (δεῖξις τῶν ἱερῶν), c'est-à-dire de révéler les formules sacrées [2]. Le dadouque cependant semble aussi avoir eu quelque part dans cette fonction auguste [3]. Ce qui est certain, c'est que ces deux prêtres réglaient en commun ce que l'on appelait τὰ λεγόμενα, les *prescriptions* ou les *formules parlées* [4], et présidaient concurremment aux purifications [5] et à la proclamation des initiés. Voilà pourquoi le droit de l'initiation aux mystères d'Éleusis (μυεῖν τὰ Ἐλευσίνια), dit M. Guigniaut [6], est attribué par excellence à ces deux prêtres ; pourquoi l'hiérophante et le dadouque, les Eumolpides et les Céryces, représentent le sacerdoce entier et l'autorité religieuse des mystères.

Dans un système d'interprétation symbolique qui n'appartient vraisemblablement qu'à l'époque orphique, l'hiérophante figurait le démiurge, et le dadouque le soleil [7]. Il est au moins certain que ce dernier, comme l'indique son nom, portait le flambeau dans le sacrifice offert aux Grandes déesses [8]. Ce prêtre était, avant son entrée en charge, soumis à un examen [9].

[1] Μυσταγωγός, προφήτης (Phot. *Lex. græc.*, p. 80 sq., et Zonaras, *Ann.*, p. 1092). A Géla, l'interprète du culte des divinités chthoniennes avait le titre d'hiérophante (Theophrast. *Charact.*, § 16).

[2] Voy. Suidas, v° Δαδουχεῖ.

[3] Id., *ibid.*

[4] Cf. Philostrat. *Vit. Sophist.*, II, 20. Diog. Laert. II, 101 ; VII, 186.

[5] Hesych. et Suid., v° Διὸς κῴδιον.

[6] *Religions de l'antiq.*, t. III, part. III, p. 1162, *Éclaircissements*.

[7] Cleanthes ap. S. Epiph., *Adv. hæres.*, III, 9. Euseb. *Præp. evangel.*, III, c. 12, p. 117.

[8] Eusthate (*ad Iliad.*, I, 275) distingue : τὸν δᾷδας ἔχοντα ἁπλῶς καὶ τὸν ἐν τοῖς κατ' Ἐλευσῖνα μυστηρίοις δᾳδοῦχον.

[9] Νόμος τὸν μέλλοντα δᾳδουχεῖν δοκιμάζεσθαι. *Schol. Aphthon.*, ap. Meurs. *Them. Attic.*, lib. II, c. 20, *Oper.*, t. II, col. 115.

A l'hiérophante était attachée une prêtresse, nommée hiérophantide[1], et aux fonctions de dadouque correspondait aussi un sacerdoce féminin[2]. L'hiérocéryx prenait part aux sacrifices et était spécialement chargé des proclamations et des appels faits aux initiés, qu'il fallait guider dans tous leurs mouvements et tous leurs actes[3]. On retrouve la fonction de céryx dans la hiérarchie sacerdotale d'un grand nombre de temples[4], et en certains lieux elle est remplacée par celle de ἱεροσαλπιγκτής, ou trompette sacré. Les céryces étaient aussi chargés d'immoler les victimes, de les disposer sur l'autel, de les couper par morceaux et de verser le vin[5].

L'*épibomios*, le dernier ministre de la hiérarchie supérieure éleusinienne, devait, à en juger par son nom, s'occuper de l'autel[6], peut-être même était-il chargé de porter de petits autels. Dans le système de représentations symboliques dont il vient d'être question tout à l'heure, ce ministre figurait la lune, et l'hiérocéryx, Her-

[1] Pollux, VIII, 103.

[2] Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, n° 1535.

[3] Voy. Guigniaut, *Éclairc. cit.*, p. 1163. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 213. Voy. aussi ce que j'ai dit au chapitre précédent.

[4] Ainsi l'hiérocéryx est mentionné comme un des ministres du temple d'Artémis d'Éphèse (cf. Boeckh, *Corp.*, t. II, n°s 2983, 2990); mais ce fonctionnaire paraît avoir occupé un rang plus élevé qu'à Athènes, car il est désigné en premier lieu et distinct du ἱεροσαλπιγκτής, ou trompette sacré. Une inscription, trouvée en Épire, mentionne un κῆρυξ en compagnie du prêtre, du joueur de flûte et de celui qui faisait les libations de vin (οἰνοχόος). (Boeckh, *Corp.*, t. II, n° 1798.)

[5] C'est ce que nous apprend Athénée, XIV, p. 660 a.

[6] Ὁ ἐπὶ βώμιος, ὁ ἐπὶ βωμῷ (voy. Euseb. *Præp. evang.*, III, 12, et *Corp. inscript.*, n°s 71, 184, 192-194). Il est généralement mentionné plus rarement que les trois autres ministres.

mès[1]. L'insigne commun à ces prêtres était la couronne de myrte[2]; ils portaient en outre la robe de pourpre[3]. Le dadouque et l'hiérophante étaient ceints du diadème[4] et vêtus de la stola tragique[5]. Quant à l'hiérocéryx, il portait une longue tunique nuancée de bleu et quelquefois bordée d'or (χιτὼν ποδήρης[6]). Ce costume est à peu près celui qu'on retrouve chez les prêtres des différentes divinités de la Grèce. La bandelette blanche[7] et la longue robe de même couleur[8] étaient presque toujours les insignes du ministère sacré[9]. A Athènes, les prêtres étaient chaussés d'une sorte de brodequin pourpre ou blanc, appelé *phæcasion*[10]; l'hiérophantide, probablement comme les autres prêtresses de Déméter, avait la tête ornée d'une couronne de pavots[11]. Les prêtresses d'Athéné, à l'instar de leur patronne, revêtaient dans certaines cérémonies l'égide et l'aigrette[12], et celles de Dionysos ornaient de guirlandes

[1] Voy. Cleanth., *loc. cit.* Voy., à ce sujet, la judicieuse observation de M. Guigniaut, *Éclairc. cit.*, p. 1163.

[2] *Schol. ad Soph. Œdip. Col.*, v. 673.

[3] Lysias, *Contr. Andoc. impiet.*, p. 55, edit. Taylor.

[4] Plutarch. *Aristid.*, § 5, p. 491, edit. Reiske. En Sicile, les ministres de Déméter (Cérès) avaient la tête ceinte de bandelettes et de verveines. (Cicer., *II in Verrem.*, IV, 50.)

[5] Athen., lib. I, p. 21.

[6] Pollux, IV, 110 ; V, 100.

[7] Voy. Herodot., II, 36. Virgil. *Æneid.*, III, 370 ; X, 338.

[8] Porphyr., *De abstin.*, IV, 19. Virgil. *Æneid.*, XII, 169. Quint. Curt., IV, 13 et 15. Plat. *Leg.*, XII, p. 956 A. Pollux, IV, 116.

[9] Voy. Xenoph. *Conviv.*, VIII, 40. Plat. *Leg.*, XII, p. 956 A. Pollux, IV, 116. Hesych., v° Ἀγρηνόν.

[10] Φαικάσιον. (Appian., *De bell. civil.*, lib. V, c. 11.)

[11] Callimach. *Hymn. in Cerer.*, v. 45.

[12] Polyæn. *Stratagem.*, lib. VIII, c. 59.

et bordaient de pourpre leur voile [1]. Les prêtresses d'Artémis Brauronia étaient vêtues d'une robe de couleur safran [2]. Les cheveux longs caractérisaient aussi généralement le prêtre, qui devait offrir le sacrifice, la tête découverte [3]. Enfin, dans certains cas, le ministre sacré apparaissait avec le costume et les attributs du dieu lui-même, ainsi que cela avait lieu surtout dans la représentation scénique, qui n'était, comme on l'a vu au chapitre X [4], qu'une sorte de cérémonie religieuse [5].

Les ministres des Éleusinies paraissent avoir été hiéronymes, c'est-à-dire que leur nom était sacré et qu'ils devaient le taire pendant la durée de leur charge [6].

Une foule de titres divers sont donnés aux prêtres inférieurs, dont les attributions ne nous sont qu'imparfaitement connues. L'*hydranos* (ὑδρανός) était chargé de la purification des initiés, et probablement de la garde de l'eau bénite [7]. Le *daeiritès* (δαειρίτης [8]) paraît avoir été le

[1] Stat. *Theb.*, VII, v. 653, sq. De même, dans certaines fêtes en l'honneur de Dionysos, l'officiant avait une bandelette (στρόφιον) moitié de couleur blanche et moitié de couleur pourpre. (Voy. Plutarch. *Arat.*, § 53, p. 596, edit. Reiske.)

[2] Suid., v° Ἄρκτος.

[3] Plutarch. *Aristid.*, § 5. Plaut. *Rud.*, II, 3, 46. Lucian. *Pseudom.*, c. 11. Artemid. *Oneirocr.*, I, 18. Macrob. *Saturn.*, I, 8; III, 6.

[4] Voy. ci-dessus, p. 192.

[5] Polyæn. *Strateg.*, VIII, 59. Ross, *Inscript. græc.*, III, p. 52. Pausan., III, c. 16, § 1; VIII, c. 15, § 1. *Schol. Aristid.*, t. III, p. 22. Plat. *Phæd.*, p. 69 C. *Schol. ad Aristoph. Eq.* p. 408.

[6] Lucian. *Lexiphar.*, p. 335. Cf. les observations de M. Guigniaut dans les *Éclairc. au livre VIII des Religions de l'antiq.*, p. 1164.

[7] Hesych., v° Ὑδρανός: ὑδρανὸς Ἁγνιστὴς τῶν Ἐλευσινίων.

[8] Pollux, I, 1, 35.

prêtre spécial de Proserpine, surnommée *Daeira*[1]. Le nom de *courotrophos* (κουροτρόφος) était donné au prêtre chargé d'instruire les jeunes gens des rites sacrés, et à la prêtresse attachée au culte de la Déméter qui portait le même surnom[2]. Les *spondophores* étaient chargés des libations[3]. Des prêtres ainsi désignés étaient attachés au culte d'un grand nombre d'autres divinités. Les *pyrphores* ou *pyrophores*, qu'on rencontre aussi à Sparte[4], portaient le feu sacré[5]. Le *panagès* (παναγής), ou *tout-saint*, est un nom qui a pu être appliqué aux initiés en général[6]; mais on le trouve aussi comme titre d'une fonction spéciale, et un certain Théodore qui avait écrit sur la famille des Céryces était lui-même panagès[7]. Le *hiéraulès*[8] était chargé de jouer de la flûte pendant les sacrifices. Le *iacchagogue*[9] conduisait la procession en l'honneur de Iacchus et en avait l'inspection. Le *licnophore*[10] portait le van mystique. Les *néocores* veillaient à la garde, à la décoration et à la propreté des temples. On les rencontre à Éleusis[11] et dans

[1] C'est-à-dire la déesse qui éclaire et qui brûle. Voy. *Schol. Lycophron.*, v. 710. Phanodem. ap. Eustath., *ad Iliad.*, VI, p. 648; I, 36. Orph. *Hymn.* XL (XXXIX), 16.

[2] Voy. Pollux, I, 1, 35; cf. Creuzer, *Relig. de l'antiq.*, t. III, p. 639, notes.

[3] Voy. Pollux, *loc. cit.*

[4] A Sparte, les Πυρφόροι portaient le feu devant l'armée quand elle se mettait en marche. (Xenoph., *De polit. Laced.*, c. 13.)

[5] Pollux, I, 1, 35.

[6] Pollux, *loc. cit.* Cf. Creuzer, *op. cit.*, t. III, p. 758.

[7] Pollux, I, 1, 35. Cf. Phot, *Lex.*, p. 274. *Etymol. magn.*, p. 429, Sylb.

[8] Pollux, *loc. cit.* On le retrouve mentionné par les inscriptions dans d'autres temples.

[9] Voy. Hesych., v° Ἴακχον.

[10] Demosth., *pro Coron.*, § 29, p. 313, edit. Reiske. Cf. Procl., *in Platon. Tim.*, II, p. 124.

[11] Pollux, I, 14.

une foule de villes de l'Asie Mineure. Leurs fonctions, quoique d'un caractère sacré, ne se confondaient pas avec le sacerdoce [1]; elles étaient parfois remplacées par celles du ζάκορος, auquel étaient attribués des soins analogues [2]. Ce titre de néocore devint plus tard un titre d'honneur pour certaines villes qui jouissaient du droit d'administrer leurs propres temples [3].

Nous retrouvons aussi à Athènes, dans le culte d'Athéné, un grand nombre de fonctions sacerdotales toutes spéciales. Ainsi la prêtresse qui était chargée de décorer le siége de la déesse s'appelait *Commo* (Κομμώ) [4]. A une personne spéciale était remis le soin de nettoyer la partie inférieure du péplos, porté aux Panathénées ; c'était le κατανίπτης [5]. Le *trapézophore* (τραπεζοφόρος) portait la table qui était offerte à la déesse [6], et l'on retrouve ailleurs ce même nom. Une jeune fille d'honneur était chargée, dans les sacrifices offerts à la même divinité, de broyer la farine qui entrait dans la composition des

[1] Platon distingue formellement les néocores des prêtres et des prêtresses, dont il fait une classe à part. (*Leg.*, VI, § 7.)

[2] Herodot., VI, 134. Au-dessous des ζάκοροι, étaient placés les ὑποζάκοροι. Voy. sur les néocores, Van Dale, *Dissertat. ad inscript. et marmor. imprim. græc.*, 1702, p. 298 et sq.

[3] La place des néocores à Eleusis était aux avenues du temple. Dion Chrysostome (*Orat.*, XXXVI, p. 447 b.), parlant de la célébration des mystères, fait expressément remarquer que les néocores étaient relégués dans le vestibule, et qu'ils n'entendaient que de loin ce qui se passait dans l'intérieur.

[4] Bekker, *Anecdot.*, t. II, p. 73.

[5] Voy. *Etymol. magn.*, v° Κατανίπτης.

[6] Harpocrat., v° Τραπεζοφόρος. Bekker, *Anecdot.*, t. I, p. 307. Le trapézophore est mentionné par Lycurgue dans son discours : Περὶ τῆς ἱερείας.

gâteaux présentés comme offrande : c'était l'ἀλετρίς[1]. Les prêtresses temporaires de Déméter aux Thesmophories recevaient le nom d'ἀρήτειραι[2], c'est-à-dire *orantes*, nom qui rappelle celui qu'Homère donne parfois aux prêtres[3]. L'usage généralement établi de choisir les prêtresses parmi des femmes d'un âge mûr, les matrones les plus respectables, avait valu à quelques-unes le titre de πρεσβῦτις[4].

On rencontre encore beaucoup d'autres désignations spéciales dans le sacerdoce des diverses divinités grecques. Des prêtres sont mentionnés sous le nom de θεηκόλος, θεοκόλος, θεοκόρος[5], d'ὀργεών ou d'ὀργίων[6]. Dans certains sacrifices, celui qui dépeçait les victimes portait le nom de κωλακρέτης[7]. Celui qui s'acquittait du sacrifice des cochons de lait qu'il était d'usage d'offrir chez les Athéniens à l'ouverture des assemblées populaires, s'appelait περιστίαρχος[8].

[1] Ce mot signifie proprement la *femme qui moud.* (Voy. Aristoph. *Lysistr.*, v. 643. Hesych., v° Ἀλετρίς.)

[2] Spanh., *ad Callimach. Hymn. in Cerer.*, 43.

[3] Voy. tome I, p. 312.

[4] Tel était le titre que Pausanias donnait à la prêtresse du dieu Sosipolis chez les Éléens. (VI, c. 20, § 2.)

[5] Ce titre, qui se rencontre aussi à Olympie, paraît avoir été répandu en divers lieux de la Grèce. (Voy. Pausan., V, c. 13, § 2, c. 16, § 6.)

[6] Hom. *Hymn. ad Apoll.*, v. 389. Ces orgéons paraissent avoir été des sacrificateurs (voy. Hesych. et Harpocrat., v° Δημοτελῆ ἱερά) ; mais ils devinrent, à ce qu'il semble, dans la suite, une association religieuse, analogue à celles dont il sera question plus loin et qui avaient pour objet l'entretien d'un ou de plusieurs temples. Il paraîtrait même que les ὀργεωνικὰ ἱερὰ n'étaient point arbitraires, et qu'ils constituaient des subdivisions de la phratrie analogues aux γένη, ou identiques avec ces γένη mêmes, qui auraient alors reçu ce nom, lorsqu'ils étaient appliqués au culte du sanctuaire. (Pollux, VIII, 9, 107. Harpocrat., v° Ὀργεῶνες.)

[7] Suidas, *s. h. v.*

[8] Voy. Aristoph. *Eccl.*, 128. Voy. ci-dessus, p. 144.

Les prêtres de certains temples avaient des noms spéciaux et caractéristiques qui se rattachaient à des idées symboliques ou à des traditions locales. De ce nombre étaient la dénomination de *Mélisses*, c'est-à-dire *abeilles*, appliquée à certaines prêtresses de Déméter [1], celle de *Géræres* (Γεραιραί), portée par les quatorze prêtresses dionysiaques à Athènes [2]; celle de *Méliastes* imposée aux ministres du même dieu en Arcadie [3].

Il serait trop long d'énumérer ici les noms spéciaux des prêtres, et de faire connaître leurs fonctions dans les autres villes de la Grèce. Ces noms, de forme souvent identique en différents lieux, ne s'appliquaient pas cependant toujours aux mêmes fonctions. Par exemple, les hiéromnémons (ἱερομνήμονες), qui étaient à Delphes les plénipotentiaires des États amphictyoniques [4], avaient ailleurs un caractère tout sacerdotal. A Mégare, on appelait ainsi le prêtre de Poséidon [5], et le même nom avait été transporté dans Byzance, par une colonie mégarienne, au magistrat éponyme [6]. Même fait arriva à Chalcédoine [7], et le nom de hiéromnémon (ἱερομνάμων) se rencontre également à Sparte [8] et à Thasos [9].

1 *Schol. ad Pindar. Pyth.* IV, 104.

2 Demosth., *Adv. Neær.*, p. 1271. Pollux, VIII, 9. Harpocr., *s. h. v.*

3 Pausan., VIII, c. 6, § 2.

4 Voy. ce qui a été dit au chapitre VII sur l'amphictyonie de Delphes.

5 Plutarch. *Conviv.*, VIII, 8, 4.

6 Demosth., *De coron.*, p. 255, § 90. Polyb., IV, 32, 4. Eckhel, *Doctr. num. vet.*, II, p. 31.

7 Caylus, *Recueil d'antiq.*, II, pl. 55. Cf. Otfr. Müller, *Dorier*, II, p. 168 et suiv.

8 Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, t. I, n° 1242. Cf. Boeckh, *ibid.*, p. 610.

9 Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, t. II, n° 216. Dans cette île, l'hiéromnémon paraît avoir exercé des fonctions financières.

Le *spondophore*, c'est-à-dire celui qui portait les libations [1], et le *stéphanophore*, c'est-à-dire celui qui portait la couronne pendant le sacrifice, sont mentionnés en divers lieux [2]. Le droit de se couronner n'était pas du reste exclusif à ce prêtre. On a déjà vu que l'usage de porter des couronnes était ordinaire dans les fêtes, chez tous ceux qui y prenaient part. Le stéphanophore, dont le nom est mentionné généralement au nombre des dignités sacerdotales les plus élevées, avait la tête ceinte d'une couronne d'or et était vêtu de pourpre [3].

A Sicyone, on trouve attaché au culte d'Aphrodite un prêtre appelé λουτροφόρος [4], qui sans doute portait le vase rempli de l'eau destinée aux purifications. Chez les Locriens Épizéphyriens, il y avait dans les cérémonies religieuses un φιαληφόρος, qui portait vraisemblablement les phiales et les offrandes [5]. A Cos, il est question d'ἱπιμήνιοι qui

[1] Ce spondophore était, à Olympie, un des ministres des sacrifices qui avaient à leur tête le théocole, nommé seulement pour un mois (voy. Pausan., V, c. 15, § 6). A Éphèse, on rencontre un σπονδαύλης, qui, ainsi que l'indique son nom, jouait de la flûte pendant les libations. (Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, n° 2983.)

[2] On trouve un stéphanophore mentionné dans les inscriptions de Smyrne et de diverses autres villes de l'Asie. A Massilia, il y avait un prêtre stéphanophore prytane de la ville (voy. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, t. II, n° 3413). A Tarse, le prêtre d'Hercule portait cette même qualification.

[3] D'après une anecdote que rapporte Athénée (VI, p. 215), le costume du stéphanophore consistait en une tunique de pourpre blanche, un magnifique manteau, des chaussures laconiennes blanches et une couronne de laurier d'or (cf. Dion. Chrysost. *Orat.*, XXXV), costume que nous retrouvons chez le prêtre d'Alexandre à Alexandrie : « Fieri » porro unum oppidi (Alexandriæ) sacerdotium qui sacerdos Alexandri » nominatur eique insignia dari placet, corona auream et purpureum » amictum. (Julius Valerius ap. Mai, *Class. Auctor.*, VII, p. 236.) »

[4] Pausan. II, c. 10, § 4.

[5] Polyb., XII, 5, 9.

présidaient aux sacrifices mensuels [1]. Il est plusieurs fois parlé des hiéronomes, lesquels réglaient le sacrifice et le culte [2]. Enfin, aux Branchides, le nom d'hydrophore était porté par la prêtresse d'Artémis, qui présidait en même temps à l'oracle que cette déesse avait en commun avec son frère sous le nom de Pythienne [3].

Aux divers temples étaient attachés des serviteurs, des ministres inférieurs, analogues à ce que, dans l'Église chrétienne, on nommait les ordres mineurs de la prêtrise, ou mieux encore aux frères lais des couvents.

Plusieurs inscriptions font mention de *diacres* (διάκονοι [4]. Celui qui servait dans le sacrifice et aidait à son accomplissement, est parfois nommé ἄοζος [5]. Au temple de Zeus, à Olympie, on appelait *xyleus* (ξυλεύς) celui qui devait apporter et fournir le bois nécessaire aux divers sacrifices [6]. Les *clidouques*, qui veillaient à la fermeture des temples et qui rappellent l'ordre du portier, n'occupaient pas sans doute un rang hiérarchique beaucoup

[1] Voy. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, n° 2448.

[2] On les trouve notamment mentionnés dans une inscription d'Ilium novum (voy. Boeckh, *op. cit.*, n°s 3595 et 3597). Cette inscription désigne comme constituant la hiérarchie sacerdotale, dans le culte d'Athéné Iliade, une prêtresse, des hiéronomes et des prytanes.

[3] Ὑδροφόρος Ἀρτέμιδος Πυθίης. Voy. Boeckh, t. II, *Add.*, n°s 2885 b, 2885 c, 2885 d; cf. n° 2835 b.

[4] Ainsi, dans une inscription fort curieuse de Métropolis, près Colophon, qui donne toute la composition du sacerdoce de cette ville (Boeckh, t. II, n° 3037), on mentionne les prêtres (ἱερεῖς) de diverses divinités et les diacres. Quelques-uns de ces diacres sont désignés comme frères du prêtre.

[5] Voy. Æschyl. *Agamemn.*, v. 218, 220.

[6] Pausan., V, c. 13. Ce bois, qui était fourni à un prix fixé aux villes et aux particuliers, était le λεύκη ou peuplier blanc, qui était exclusivement réservé aux sacrifices.

plus élevé [1]. Toutefois l'analogie de cette fonction avec celle des νεοφύλακες, ferait croire que les clidouques étaient des personnages plus importants. Des esclaves étaient attachés dans certains temples au service de la divinité [2]. C'étaient de véritables hiérodules, mais dont le caractère n'était pas tout à fait celui qui leur appartenait dans les temples de la Syrie et de l'Égypte [3]. Le sanctuaire d'Apollon à Delphes comptait un grand nombre de ces esclaves sacrés [4], choisis généralement parmi les prisonniers de guerre [5], mais dont la condition était beaucoup meilleure que celle des esclaves ordinaires [6]. Tels étaient les *Craugallides* et les *Dryopes* [7]. Au temple d'Esculape à Tithorée, il y avait aussi des esclaves sacrés [8]. Une grande partie de la population de Délos, île sainte protégée par le respect de toutes les populations helléniques,

[1] Κλειδοῦχοι ou Κληδοῦχοι (Æschyl. *Suppl.*, 294).

[2] Voy., à ce sujet, Kreuser, *Der Hellenen Priesterstaat*, p. 80 et suiv.

[3] Voy. Kreuser, p. 80. Ces hiérodules étaient les ministres auxquels s'appliquait proprement ce nom, qui ne paraît pas avoir été employé avant Strabon, pour désigner les esclaves sacrés.

[4] Voy. O. Müller, *Dorier*, p. 255 et suiv.

[5] Ainsi l'on voit, dans Euripide, les Phéniciennes (*Phœnic.*, v. 244 et suiv.) s'applaudir d'être envoyées comme esclaves à Delphes. (Cf. *Schol. ad Phœnic.*, v. 231.)

[6] C'est ainsi que la pythie menaça ceux qui avaient osé labourer la terre sacrée, d'une guerre implacable, de la dévastation de leur pays, d'être offerts comme captifs au service d'Apollon. (Æschin., *Adv. Ctesiph.*, p. 36, § 4, edit. Bekker.)

[7] Ces Craugallides, d'origine dryopique, et qui étaient attachés en qualité d'esclaves au culte d'Apollon, s'unirent, vers l'an 600 avant Jésus-Christ, aux habitants de Cirrha, profanèrent le temple de Delphes, et furent exterminés par une armée qu'envoyèrent contre eux les Amphictyons. (Voy. Æschin., *Adv. Ctesiph.*, § 107 et sq. Harpocr., v° Κραυγαλλίδαι. Cf. Müller, *Dorier*, I, p. 43, 258.)

[8] Pausan., X, c. 32, § 8.

était composée de ces hiérodules voués au service d'Apollon [1].

Les fonctions des *théores* constituaient une sorte de sacerdoce temporaire, c'étaient de véritables pèlerins qui avaient à leur tête un *archithéore* [2].

Les *exégètes*, ou interprètes, constituaient une classe, soit de prêtres proprement dits, soit de personnages attachés au service des temples, que l'on retrouve dans tous les sanctuaires quelque peu célèbres de la Grèce. Mais leurs fonctions, bien qu'analogues, ne paraissent pas avoir été partout identiques, et l'on observe, suivant les lieux, dans leur ministère, cette même diversité d'attributs qui frappe dans le sacerdoce des Hellènes, et prouve combien toute idée d'unité était étrangère à leur culte. A Olympie, où les exégètes occupaient une place élevée dans la hiérarchie sacerdotale, ils avaient incontestablement le caractère de prêtres [3]. C'étaient, comme on les appelait, les *exégètes de l'Élide* (Ἠλείων ἐξηγηταί) [4]. Les traditions et les coutumes sacrées étaient placées sous leur garde; ils étaient les instructeurs des jeunes prêtres et des sacrificateurs novices, les grands maîtres des cérémonies [5]. En un mot, cette sorte de colléges sacrés avait beaucoup d'analogie avec celui des aruspices ou des augures à Rome. A Athènes, trois exégètes choisis dans la classe des Eupatrides, étaient chargés de l'in-

[1] Pausan., III, c. 23, § 2. Herodot., VI, 97.

[2] Voy. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, t. II, n° 2270, t. III, n° 3656. Les théores avaient du reste un rôle encore plus politique que religieux. Cf. ci-dessus, p. 181.

[3] Voy. Pausan., V, c. 10, § 2; c. 15, § 6.

[4] Pausan., V, c. 6, § 4; c. 21, §§ 4, 5.

[5] Voy. Beulé, dans les *Archives des missions scientifiques*, octob. 1851, p. 579.

terprétation des préceptes de l'ancien droit divin et de la discipline sacerdotale[1]. Cette classe d'exégètes se rattachait assez étroitement aux prophètes ou interprètes des oracles, aux *Évangélides*[2], et en général à ceux qui, comme les hiérophantes et les ministres des divinités chthoniennes de Géla, exerçaient à la fois un ministère de révélation divine et une juridiction[3]. Mais, dans la majorité des autres temples, les exégètes n'étaient en réalité que de véritables *ciceroni* accrédités, chargés de montrer aux voyageurs les curiosités des sanctuaires et même de la ville[4]. Ils se confondaient alors avec les *périégètes*[5]. En certains lieux, ils ne différaient pas des mystagogues et en portaient même le nom[6]. Dans cette dernière catégorie, doivent être rangés les exégètes de Delphes[7], ceux de Patræ[8], de Sicyone[9], d'Argos[10].

[1] Demosth., *Adv. Everg.*, p. 1169, 4. Pollux, VIII, 124, 188. Plutarch. *Thes.*, § 24. Cicer., *De legib.*, II, 27. Plat. *Tim. Lex.*, 109, édit. Rühnken.

[2] Conon. *Narr.*, 44. Hesych., v° Εὐαγγελίδαι.

[3] Pausan., II, c. 14, § 1. Herodot., III, 153.

[4] Ce caractère appartenait aussi aux exégètes d'Olympie, puisqu'il est question d'un Aristarque qui avait composé une description des curiosités de cette ville, ou tout au moins qui en avait donné une description orale, car le texte de Pausanias présente ici quelque ambiguïté. (Voy. Pausan., V, c. 20, § 2.)

[5] Lucian. *Calumn. non cred.*, c. 5. Plutarch., *De Pyth. orac.*, § 2.

[6] « *Itaque, judices, hi, qui hospites ad ea quæ visenda sunt ducere solent, et unumquidque ostendere, quod illi mystagogos vocant, conversam jam habent demonstrationem suam: nam ut ante demonstrabant quid ubique esset, ita nunc quid undique ablatum sit, ostendunt.* » (Cicer., *II in Verrem*, IV, 59.)

[7] Pausan., IX, c. 7, § 1.

[8] Id., VII, c. 6, § 4.

[9] Id., II, c. 9, § 6.

[10] Id., II, c. 23, § 2.

A Athènes, il paraît y avoir eu des exégètes du même genre, distincts de ceux dont il vient d'être question [1]. Il ne faudrait pas croire que ces interprètes eussent été toujours en possession d'une connaissance sérieuse des choses qu'ils étaient chargés de montrer au public. D'après ce que nous rapporte Pausanias, ils semblent avoir été presque toujours étrangers à l'explication des mystères et des cérémonies. Ils ignoraient bien souvent l'histoire et le caractère de la divinité dont ils montraient le sanctuaire [2], et suppléaient quelquefois par leurs contes à leur ignorance [3]. Ils débitaient, absolument comme nos guides, une explication routinière qu'ils ne consentaient pas même à abréger pour satisfaire aux désirs du voyageur [4]. Cependant leurs explications étaient reçues avec tant de crédulité par la plupart des visiteurs, et leurs assertions étaient ensuite si religieusement rapportées, qu'ils contribuèrent beaucoup, on n'en saurait douter, à augmenter la confusion qui régna dans les idées théologiques des anciens [5]. Il ne semble pas, en effet, qu'il y ait eu en Grèce une instruction théologique proprement dite. Dans les temples, celui qui recevait le titre de θεολόγος, c'est-à-dire de *théologien*, n'était pas, ainsi que ce nom pourrait le faire supposer, un homme profondément versé dans la science sacrée; c'était simplement, comme on le verra au chapitre suivant, l'interprète des oracles, celui qui rece-

[1] Pausan., I, c. 34, 36, 41.

[2] Id., I, c. 41, § 1; II, c. 23, § 3; II, c. 31, § 6.

[3] Voy. ce que dit Pausanias des exégètes d'Argos (II, c. 23, § 6).

[4] Ἐπέραινον οἱ περιηγηταὶ τὰ συντεταγμένα, μηδὲν ἡμῶν φροντίσαντες δεηθέντων ἐπιτεμεῖν τὰς ῥήσεις καὶ τὰ πολλὰ τῶν ἐπιγραμμάτων. (Plutarch., *De Pyth. orac.*, § 2, p. 269, edit. Wytt.)

[5] On voit, par Pausanias, quelle incertitude régnait sur le caractère d'une foule de divinités.

vait la réponse du dieu et qui l'écrivait sur des tablettes pour la communiquer aux consultants. L'instruction des prêtres était toute liturgique. Lorsque Platon fait dire à Socrate, dans son *Ménon* [1], que les prêtres et les prêtresses s'appliquent à pouvoir rendre raison des choses qui concernent leur ministère, il ne faut entendre par là que ce qui concernait l'accomplissement des sacrifices, la récitation des prières, la consécration des temples et des idoles, les purifications et les mystères proprement dits [2]. Les prêtres devaient acquérir surtout une connaissance exacte de la préparation des victimes; aussi Athénée les compare-t-il, en les raillant, à des cuisiniers, et prétend-il que les gens de ce métier sont d'excellents sacrificateurs [3].

[1] Οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερειῶν ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἵοις τ' εἶναι διδόναι. (Plat. *Men.*, § 14, p. 33, edit. Bekker.)

[2] C'est ce qui résulte d'un grand nombre de témoignages dont je rapporte ici les principaux. Platon s'exprime ainsi (*Polit.*, § 29, p. 290 D): Τὸ τῶν ἱερέων αὖ γένος παρὰ μὲν ἡμῶν δωρεὰς θεοῖς διὰ θυσιῶν ἐπιστῆμόν ἐστι κατὰ νοῦν ἐκείνοις δωρεῖσθαι, παρὰ δὲ ἐκείνων ἡμῖν εὐχαῖς κτῆσιν ἀγαθῶν αἰτήσασθαι (cf. *Schol. Pind. Isthm.* VII, 20). Les stoïciens définissent ainsi les devoirs des prêtres: Τὸν ἱερέα δεῖν ἔμπειρον εἶναι νόμων τῶν περὶ θυσίας καὶ ἱδρύσεις καὶ τὰ τοιαῦτα (ap. Stob. *Eclog.*, VII, 12). Porphyre dit de son côté (*De abstin.*, II, 49, p. 192), en parlant des prêtres, qu'ils doivent être instruits sur tout ce qui se rapporte à la dédicace des temples et des statues, aux orgies, aux mystères, aux expiations et choses semblables. Damascius, enfin, nous dit (ap. Suidas, v° Χωρὶς τὰ Μυσῶν): Φιλοσοφοῦντος οὐκ ἔστι μαντικὴν ἐπαγγέλλεσθαι οὐδὲ τὴν ἄλλην ἱερατικὴν ἐπιστήμην· χώρις γὰρ τὰ τῶν φιλοσόφων καὶ ἱερέων ὁρίσματα, etc. Les mêmes faits nous sont confirmés par les auteurs latins: « *Maxime sacerdotes,* » écrit Varron (edit. Bip., p. 214), *nosse quos deos colere, quæ sacra et sacrificia facere quemquam par sit.* » Et Apulée ajoute (*Apologet.*, p. 456): « *Callere leges, cerimonias, fas religionum, jus sacrorum.* » Cf. Lactant. *Institut.*, IV, 3. Voy., pour de plus amples preuves, Lobeck, *Aglaoph.*, p. 11.

[3] Athénée (XIV, p. 659) cite, à l'appui de cette observation, une lettre

On ne trouve aucune trace d'établissements destinés à donner aux prêtres une instruction religieuse et morale, aucune école qui ressemble de près ou de loin à nos colléges ou à nos séminaires; en un mot, aucun enseignement théologique suivi et régulier. C'étaient les prêtres des mystères seuls qui, par la nature des cérémonies auxquelles ils présidaient, pouvaient avoir quelques notions de théologie proprement dite; car les mystères, au moins ceux d'Éleusis, se rattachaient, comme je l'ai fait voir, à certaines idées symboliques que l'hiérophante devait connaître. Dans les temples d'Esculape, il ne paraît même pas qu'il y ait eu une instruction médicale régulière, liée à un enseignement théologique [1].

Cette instruction liturgique se transmettait de ministre à ministre. Tout au plus, dans certaines localités, ainsi que je l'ai fait remarquer au chapitre précédent, les rites à accomplir étaient-ils expliqués dans une inscription du sanctuaire ou consignés dans les archives du temple. On a vu également, au chapitre IX, que plusieurs traités avaient été composés sur la liturgie.

La religion hellénique ne reposant pas sur le principe d'une révélation faite par Dieu à un homme, les Grecs n'avaient point de code sacré, ne conservaient aucun livre qui pût être comparé au Pentateuque des Hébreux, à l'Avesta des Perses, aux Védas des Aryas, ou aux Lois de Manou des Hindous. Cependant on paraît avoir con-

d'Olympias à son fils Alexandre, pour lui recommander le cuisinier Pilegnas qui était fort habile dans la connaissance des rites et des sacrifices, surtout dans les Orgies de Dionysos.

[1] Voy. les observations de M. Daremberg (dans les *Œuvres choisies d'Hippocrate, traduites en français*, 2e édit., p. 49), tendant à établir qu'il n'y avait aucun enseignement scientifique de la médecine dans les temples.

servé à Athènes des livres sacrés et mystérieux d'un caractère analogue aux livres sibyllins de Rome, et qui étaient placés sous la garde de l'Aréopage [1]. Mais ces livres, qui n'avaient vraisemblablement qu'un caractère purement prophétique, sont loin d'avoir joué chez les Grecs le rôle des écrits sacrés remis à Tarquin.

Cette absence d'une théologie systématique et régulière nuisait sans contredit singulièrement à l'influence que la religion eût pu exercer sur les esprits. Le vulgaire se trouvait ainsi privé de toute instruction religieuse d'un caractère sérieux et élevé. Ce qu'il apprenait des dieux, il le devait d'abord à sa présence aux sacrifices, aux fêtes, à l'audition des prières publiques, et à ces notions étaient simplement associées les fables que l'homme dans son enfance avait apprises de la bouche de sa mère ou de sa nourrice [2], et plus tard celles qu'il rencontrait chez les poëtes.

Sans être soumis à une règle et à des prescriptions formelles, la plupart des prêtres de la Grèce avaient cependant à garder certaines observances. Porphyre [3] nous dit qu'ils devaient s'abstenir, avant le sacrifice, de s'approcher des tombeaux et des hommes impies [4], éviter le contact des femmes qui avaient leurs règles, la vue d'objets impurs ou indécents, de scènes émou-

[1] Dinarch., *Adv. Demosth.*, p. 465.

[2] Plat. *Leg.*, X, § 2, p. 467, edit. Bekker. Cependant à Athènes, où tout ce qui concernait les écoles avait été minutieusement réglé, on veillait sur l'instruction et notament sur la moralité des enfants qui devaient figurer dans les chœurs des fêtes solennelles. Le chorége, que l'on choisissait d'un âge mûr, était chargé de leur instruction. (*Æschin.*, *Adv. Timarch.*, §§ 10, 11, p. 23.)

[3] *De abstin.*, II, 50.

[4] Car, ajoute-t-il, il arrive souvent que la présence de personnes impies trouble l'examen des entrailles.

vantes et lugubres. Mais peut-être le philosophe néo-platonicien, qui cherchait à réformer la religion hellénique et à lui imprimer surtout un caractère plus moral, renchérit-il sur la discipline imposée aux prêtres de l'ancienne Grèce. Il ajoute aussi formellement que le ministre des dieux doit s'abstenir de tout commerce charnel avant le sacrifice, et ici il est d'accord avec les témoignages des siècles antérieurs. La chasteté était imposée aux prêtres ; mais cette chasteté n'excluait pas essentiellement le mariage [1], elle impliquait seulement des mœurs plus sévères. Elle était requise surtout chez les femmes, et dans une foule d'inscriptions, il est parlé de prêtresses auxquelles des honneurs ont été décernés pour leurs vertus et leur chasteté [2]. Cette plus grande sévérité à l'égard des femmes explique comment la condition d'une continence absolue, qui était fort rarement imposée aux prêtres, se trouve au contraire assez fréquemment mentionnée pour des sacerdoces féminins. C'est ce qui avait lieu pour les prêtresses d'Athéné Aléa à Tégée [3], d'Artémis Hymnia en Arcadie, avant le sacrilége impur d'Aristocrate [4]; d'Hercule à Thespies [5]; d'Artémis Triclaria à Patræ [6]; d'Apollon Diradiote en Corinthie [7], et de la dernière

[1] Consulter, à ce sujet, l'*Histoire critique du célibat*, par Morin, dans les *Mémoires de l'anc. Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. VIII, p. 308.

[2] Voy., par exemple, la prêtresse de Héra à Aphrodisias, mentionnée dans l'inscription n° 2820 du Recueil de Boeckh : Ἁγνὴν ἱέρειαν Ἥρας διὰ βίου.

[3] Pausan., VIII, c. 47, § 2.

[4] Id., VIII, c. 5, § 7, et c. 13, § 1.

[5] Id., IX, c. 27, § 5.

[6] Id., VII, c. 19, § 2.

[7] Id., II, c. 24, § 1. Cette prêtresse était en même temps prophétesse du dieu.

déesse à Égire[1]; pour celle de Gæa, ou la Terre, en Achaïe[2]. Toutefois ces femmes ne faisaient pas des vœux perpétuels, et en quittant le sacerdoce elles rentraient en possession du droit de se marier[3]. Nous n'avons, au contraire, qu'un petit nombre d'exemples d'une prescription analogue imposée à des hommes. Les cinq Spartiates qui demeuraient chargés pendant quatre ans du soin des Carneia[4], ne devaient pas être mariés. En Phocide, il existait un temple d'Hercule Misogyne[5], dont le prêtre, pendant l'année de son ministère, ne devait entretenir de commerce avec aucune femme. Le prêtre d'Artémis Hymnia était soumis aux mêmes prescriptions que la prêtresse; mais, pour garder cette chasteté que commandait la religion, on paraît s'être adressé plutôt à des moyens physiques qu'à la force morale.

J'ai déjà dit, au chapitre précédent, que l'hiérophante d'Éleusis était assujetti au célibat; il avait recours à des antiaphrodisiaques pour combattre les tentations de la chair[6]. Les prêtres d'Artémis à Éphèse allaient plus loin,

[1] Pausan., VII, c. 26, § 3.

[2] Id., VII, c. 25, § 8.

[3] Id., VII, c. 19, § 1; c. 26, § 3. Toutefois quelques prêtresses, telles que celle d'Hercule à Thespies, étaient condamnées à un célibat perpétuel.

[4] Hesych., v° Κάρνεια.

[5] Plutarch., *De Pyth. orac.*, § 29, p. 589.

[6] Origen., *Adv. Cels.*, lib. VII, p. 305, 306. S. Hieron., *Adv. Jovinian.*, t. IV, *Oper. class.* 3, col. 192, et *Epist. XXV ad Ageruch.*, *De monogam.*, ibid. cl. 6, col. 743. Il est probable qu'on se relâcha, à certaines époques, de la sévérité de cette règle et qu'on permit à l'hiérophante d'Éleusis d'être marié, pourvu qu'il restât fidèle à sa femme. C'est ce que l'on peut induire du témoignage de certains auteurs, et ce qu'avance formellement Tertullien : « *Cereris sacerdotes, viventibus etiam viris et consentientibus, amica separatione viduantur.* » (*De monogam.*, p. 535 C.)

et, sous l'empire de certaines idées mystiques tout orientales, ils se retranchaient les organes de la virilité [1].

Dans quelques temples il y avait pour les prêtres une sorte de claustration. La néocore du sanctuaire d'Aphrodite à Sicyone, qui avait seule le droit d'y pénétrer, ne pouvait entretenir aucun commerce avec les hommes [2]. L'accès de toute maison autre que la leur [3] était interdit au prêtre et à la prêtresse d'Artémis Hymnia. La même mesure s'appliquait au ministre, appelé Ἑσσήν, à Éphèse [4].

D'autres prescriptions rappelaient la règle de certains couvents. Les deux ministres de la déesse arcadienne que je viens de nommer devaient renoncer à l'usage des bains [5]. Les prêtres de Poséidon, à Mégare et à Leptis, devaient s'abstenir de poisson [6]. Cette interdiction existait aussi, en partie du moins, pour la prêtresse de Héra à Argos [7]; les ministres du Zeus crétois s'abstenaient de viande [8], et le fromage nouveau était exclu de la table des prêtresses d'Athéné Poliade [9]. Mais, comme je l'ai déjà fait marquer à propos des mystères, ces diverses prescriptions

[1] Voy. Strab., XIV, p. 641. Les prêtres eunuques qui desservaient ce temple, et que l'on faisait venir de différents pays, portaient le nom de *mégabyzes*.

[2] Pausan., II, c. 10, § 4.

[3] Id., VIII, c. 13, § 1.

[4] Id., *ibid.*

[5] Id., *ibid.* Cependant les ablutions étaient le rite généralement usité pour obtenir la pureté, comme le montre en particulier ce que pratiquaient les seize femmes d'Elis qui se consacraient au service de Héra. (Pausan., V, c. 16, § 5.)

[6] Plutarch. *Conviv.*, VIII, 8.

[7] Plutarch., *De solert. animal.*, § 35, p. 989, edit. Wyttenbach.

[8] Porphyr., *De abstin.*, IV, 19.

[9] Strab., IX, p. 395.

ne reposaient point sur le principe de l'abstinence et de la macération étranger aux idées grecques [1], elles se rattachaient à de certaines idées symboliques que rappelaient ces aliments, ou reposaient, à l'instar de la distinction des animaux purs et impurs des Hébreux, sur des prescriptions hygiéniques.

J'ai montré que les prêtres avaient été dans le principe choisis parmi les familles nobles, et cette coutume était restée consacrée, même à une époque où les nobles n'avaient plus en Grèce le privilége exclusif de l'autorité. La naissance, le rang et la considération que donnent le mérite et les vertus, étaient autant de conditions que l'on s'attachait à réunir dans le sacerdoce. On paraît encore avoir été plus sévère à l'égard des femmes, si l'on en juge par les éloges qui sont généralement donnés à la vertu des prêtresses. J'ai déjà parlé de leur chasteté. Les inscriptions nous indiquent qu'on les choisissait parmi les femmes faites, d'une réputation sans tache [2]. Cicéron, en nous parlant des prêtresses de Cérès, à Agrigente, dont l'institution était tout hellénique, puisque cette Cérès n'était autre que Déméter, les qualifie de *majores natu, probatæ ac nobiles mulieres* [3].

Non-seulement on s'attachait aux qualités morales, mais encore à la beauté physique. Les prêtres ne devaient avoir aucun défaut corporel, rien ne devait leur manquer. C'est la condition qu'on désignait sous le nom d'ἀφέλεια [4]. Souvent même on exigeait la beauté. Ainsi

[1] Voy. à ce sujet la dissertation de Morin, t. IV, p. 29 des *Mémoires de l'ancienne Acad. des inscript. et belles-lettres.*

[2] C'est ce que constatent une foule d'inscriptions données par Boeckh, *Corpus inscriptionum græcarum.* Cf. Pausan., II, c. 17, § 3.

[3] Cicer., *II in Verrem*, lib. IV, § 115.

[4] *Etymol. magn.*, p. 159, edit. Sylb., v° Ἀφελής καὶ οἱ βασιλεῖς καὶ οἱ

les prêtres de Zeus à Ægium étaient originairement choisis parmi les jeunes gens qui avaient remporté le prix de la beauté [1]. A Thèbes, on prenait chaque année, pour prêtre d'Apollon Isménien, un jeune garçon qui devait être à la fois d'une famille illustre et réunir tous les avantages physiques [2]. Plus tard, à Tanagre, le prêtre d'Hermès fut choisi parmi les plus beaux éphèbes [3].

Une condition toute naturelle et qui devait être exigée plus encore que la beauté, c'était la bonne tenue et la propreté requises en général de tous ceux qui se proposaient de sacrifier aux dieux [4].

Le prêtre était non-seulement chargé de l'accomplissement des sacrifices, il veillait encore à l'exacte observation des rites [5], et exerçait une véritable police religieuse. Mais cette autorité variait suivant le rang occupé par le ministre. C'était ordinairement le grand prêtre auquel elle était dévolue. Les petites villes n'ayant généralement qu'un seul prêtre [6], aucune hiérarchie n'existant dans le principe qu'entre les différents prêtres attachés à chaque temple des cités, la direction de tout ce qui concernait le culte dans un État ne pouvait être remise à un seul ; aussi tandis que le culte journalier était abandonné au soin du prêtre, les solennités publiques et le culte de

ἱερεῖς ἐδοκιμάζοντο Ἀθήνηθεν, εἰ ἀφελεῖς καὶ ὁλόκληροι. Cf. Athen., VII, 55, et Hesych., v° Ἀφελής.

1 Voy. Pausan., VII, c. 24, § 2.

2 Id., IX, c. 10, § 4.

3 Id., *ibid.*, IX, c. 22, § 2.

4 Porphyr., *De abstin.*, II, 19.

5 Ainsi nous voyons par Sextus Empiricus (*Pyrrh. Hypot.*, I, c. 14, p. 30) que le sang humain ne devait pas être versé dans le temple. Voy. surtout Euripid. *Iphig. Taur.*, 468 sq. Voy. Kreuser, *Der Hellenen Priesterstaat*, p. 142.

6 C'est ce que dit formellement Aristote (*Polit.*, VII, 5, § 11).

l'État tombaient sous l'inspection des magistrats[1]. On a d'ailleurs vu plus haut qu'on pouvait cumuler le sacerdoce de plusieurs dieux et de plusieurs temples[2], que les fonctions sacerdotales n'étaient point incompatibles avec les professions utiles et lucratives, pas plus qu'avec celle des armes[3]. C'était là un nouvel obstacle, dans la prêtrise, à un système hiérarchique qui eût entraîné la division des fonctions. Platon, il est vrai, dans son *Politique*[4], semble indiquer l'ordre hiérarchique suivant : *devins*, puis *sacrificateurs*. Mais il ne parle évidemment que de la subordination qui existait entre les ministres d'un même temple, auquel était attaché un oracle. Les prophètes prenaient en effet le pas sur ceux qui offraient le sacrifice[5]. Les inscriptions grecques, où sont énumérées les personnes attachées au ministère de tel ou tel dieu[6], nous montrent aussi une hiérarchie analogue. Mais cette hiérarchie n'a rien de général ; elle est exclusivement bornée à un temple, et le titre que portait le prêtre principal dans l'un n'était souvent que celui du prêtre inférieur dans l'autre.

Toutefois il se manifesta dans certaines villes une tendance à la subordination des fonctions sacerdotales sous un chef commun. À Athènes, l'hiérophante des Grandes déesses finit par devenir une sorte de grand

[1] Aristot., *loc. cit.*

[2] C'est ce qui résulte de plusieurs inscriptions grecques.

[3] Cf. le Mémoire de Bougainville *sur les ministres des dieux à Athènes*, dans le *Recueil de l'anc. Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XVIII, p. 65.

[4] *Politic.*, §§ 29 et 30, p. 546, edit. Bekker.

[5] Voy. ce qui est dit à ce sujet dans le chapitre suivant.

[6] Voy., par exemple, l'inscription de Métropolis, près de Colophon (Boeckh, t. II, n° 3037).

prêtre de l'Attique [1]. A Argos, la prêtresse de Héra, qui imposait son nom à l'année, paraît avoir exercé les fonctions de grand pontife [2]. C'est surtout dans les villes de l'Asie qu'apparaît cette tendance à une hiérarchie sacerdotale. Et à l'époque romaine, on voit se constituer une grande prêtrise de l'Asie, sous le nom d'*Asiarchat*, dont l'autorité s'exerçait dans toute l'étendue de la province [3]. L'Asiarque présidait aux sacrifices qui s'accomplissaient avant la célébration des jeux [4]. En outre, les villes avaient généralement un grand prêtre ou une grande prêtresse, et parfois simultanément les deux, qui étaient alors des époux [5]. Ces ministres sacrés, dont l'autorité religieuse veillait sur tout ce qui concernait le culte, étaient ordinairement les prêtres de la divinité principale ou patronne de la ville.

Outre l'autorité légale dont jouissaient les prêtres [6]

[1] Voy. ce qui a été dit dans le chapitre précédent. Cf. Sainte-Croix, *Recherches sur les mystères*, t. I, p. 219.

[2] Thucyd., II, 2. Cf. IV, 133.

[3] Boeckh, t. II, n° 2994 a, b.

[4] Ces Asiarques n'étaient pas cependant précisément prêtres, c'étaient plutôt des magistrats. Voy., sur les Asiarques, le Mémoire de l'abbé Belley dans le *Recueil de l'ancienne Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XVIII, p. 148.

[5] Voy., par exemple, l'inscription que donne Boeckh, t. II, n° 2823, où il est fait mention d'une grande prêtresse d'Asie qui était en même temps κοσμήτειρα de l'Artémis d'Éphèse et grande prêtresse de la ville d'Aphrodisias, mariée elle-même au grand-prêtre. Dans une autre inscription (Boeckh, t. II, n° 2820), la grande prêtresse de Héra, dans cette même ville d'Aphrodisias, est qualifiée de *mère de la ville* (cf. Boeckh, t. II, n°s 2821 et 2822, 3662 et 3677). Dans une inscription de Thyatire (Boeckh, *Corp. inscript.*, n° 3508), une prêtresse d'Artémis, qui était en même temps prêtresse à vie de la mère des dieux, est qualifiée de grande prêtresse d'Asie, administrant les temples de Smyrne (ἀρχιέρειαν τῆς Ἀσίας ναῶν τῶν ἐν Σμύρνῃ).

[6] Voy., à ce sujet, le *Mémoire sur les prérogatives du sacerdoce dans*

dans les temples, ils étaient encore environnés d'une grande considération et d'une haute estime qui donnaient à leurs décisions et à leurs volontés une autorité considérable. Le caractère de prêtre commandait à ce point la vénération, qu'il était respecté même du vainqueur qui foulait aux pieds tous les droits.

Alexandre le Grand, s'étant rendu maître de Thèbes, en réduisit tous les habitants en esclavage, et n'excepta que les prêtres et ceux qui avaient droit d'hospitalité avec les Macédoniens[1]. C'est qu'en effet les prêtres étaient regardés comme les représentants de la divinité, et qu'en les honorant, on honorait le dieu dont ils étaient les ministres[2]. Tout Grec, même le plus puissant, craignait de contrarier leurs vues et d'encourir leur malédiction. La vie d'Alexandre le Grand nous en fournit un exemple curieux.

Les Macédoniens avaient fixé la fête de Dionysos à un jour particulier, dans lequel Alexandre sacrifiait chaque année au dieu du vin, conformément à la prescription sacerdotale. Mais ce prince voulut modifier de sa seule autorité ce point du culte, et il consacra aux Dioscures la solennité de Dionysos. Dans une de ces débauches de vin par lesquelles les anciens s'imaginaient honorer leurs dieux, des flatteurs voulurent rabaisser les Dioscures au-dessous du monarque macédonien. Irrité de cette impiété, Clitus entra en colère en rabaissant à son tour le mérite

l'antiquité, dans le *Recueil de l'anc. Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XXXI, part. I, p. 108.

[1] Auxquels il faut ajouter les descendants de Pindare et ceux qui s'étaient opposés à la rébellion. (Voy. Plutarch. *Alexandr.*, § 11, p. 20, edit. Reiske.)

[2] Voy. Lucian. *Lexiph.*, c. 10. Plutarch. *Quæst. rom.*, § 113 ; *Alcib.*, § 29 ; *Alexandr.*, § 11. Ælian. *Var. histor.*, XIII, 7. Homer. *Iliad.*, XVI, 604.

de son commensal et de son roi. Échauffé par l'ivresse et offensé d'une telle liberté, Alexandre frappa Clitus et lui porta un coup mortel. Revenu à lui, et voyant le fatal effet de son emportement, le héros tomba dans une mélancolie si profonde, qu'il se refusa à prendre toute nourriture[2]. C'était là, au dire des prêtres, un juste châtiment envoyé par le dieu dont il avait imprudemment voulu supprimer la fête. Aussi, pour expier sa faute, Alexandre se hâta-t-il de rendre à Dionysos les sacrifices qu'il avait voulu transporter aux Dioscures[1].

Et ce respect pour les prêtres, les barbares eux-mêmes, c'est-à-dire les étrangers, le partageaient aussi. Lors de la campagne des Romains en Asie, leur armée s'était approchée de Sestos pour en faire le siége. Des *Galles* ou prêtres de Cybèle, parurent alors aux portes de la ville dans tout leur appareil religieux. Ils s'écrièrent que, ministres de la déesse, ils venaient par son ordre supplier les Romains d'épargner la ville et ses murs[2]. Et ces barbares s'arrêtèrent, comme plusieurs siècles plus tard d'autres barbares, devant le grand pontife de leur ville ; ils respectèrent Sestos de même qu'Attila avait respecté Rome ; ils reçurent simplement la soumission du vaincu.

Les malédictions prononcées par les prêtres n'avaient guère moins d'effet qu'au moyen âge l'excommunication[3]. C'étaient généralement à eux qu'appartenait le droit de condamner ou d'absoudre ceux qui étaient accusés d'irréligion ou de sacrilége[4]. Quelquefois leur anathème portait sur

[1] Arrian., *De exped. Alex.*, III, 8, 9, p. 38, edit. Ellendt.

[2] Voy. Tit. Liv., XXXVII, 9.

[3] On a vu au chapitre IX cette excommunication.

[4] Maxim. Tyr. *Orat.*, XXX. Diodor. Sic., XIII, 20. Cicer. *ad Attic.*, lib. I, epist. 9.

une nation entière, comme cela arriva à Abydos, où tous les Macédoniens furent anathématisés [1]. La politique se servait habilement de cette mise hors la loi religieuse. C'est ainsi qu'Aristide fit rendre une loi qui ordonnait aux prêtres de maudire quiconque proposerait de faire alliance avec les Mèdes et d'abandonner le parti des Grecs [2]. La protestation des Eumolpides et des Céryces contre le rappel d'Alcibiade qui avait violé les mystères [3], montre quelle était l'autorité de ce corps sacerdotal [4]. Et de pareils priviléges conférés aux ministres des dieux expliquent quelle importance on devait attacher à l'exercice de leurs fonctions. Des villes se disputèrent certains sacerdoces, comme cela arriva pour celles qui composaient le Panionium, et qui prétendaient chacune au privilége de fournir le prêtre de Zeus et de Poséidon [5]. Même un simple sacrificateur ne laissait pas facilement empiéter sur le droit qu'il avait d'accomplir les sacrifices, et nous voyons les Béotiens s'être gravement irrités de ce qu'Agésilas, au lieu d'avoir fait offrir à la déesse de l'Aulide un sacrifice par le prêtre établi dans ce but, avait, sur la foi d'un songe, préféré son propre devin [6]. En revanche, les villes se montraient généreuses à l'égard des personnes qui s'acquittaient noblement ou libéralement des fonctions sacrées; des cou-

[1] Polyb., I, 7.
[2] Voy. Plutarch. *Aristid.*, § 10, p. 503, edit. Reiske.
[3] Thucyd., VIII, 53.
[4] Il semble toutefois qu'à Athènes, les prêtres ne pouvaient prononcer de malédiction ou d'absolution qu'après un décret du sénat et du peuple. (Xenoph. *De polit. Athen.*, III, § 12. Diodor. Sic., XIII, 20.)
[5] Voy. Strab., VIII, p. 384; XIV, p. 639. Boeckh, t. II, n° 2909.
[6] Voy. Plutarch. *Agesil.*, § 6, p. 625, edit. Reiske.

ronnes d'or ou d'autres récompenses leur étaient décernées [1].

Les prêtres, ayant l'usufruit des richesses attachées au temple [2], continuaient à vivre, comme au temps d'Homère, dans une certaine abondance [3]. Ils étaient ordinairement logés près du sanctuaire [4], et, ainsi que je l'ai dit en traitant des sacrifices, ils se réservaient certaines parties des victimes [5]. Une foule d'autres circonstances devenaient pour eux des occasions de revenus [6]; sans doute, lorsque les produits ne suffisaient pas et que la part qui leur revenait dans les offrandes et les sacrifices ne pouvait faire face à leurs besoins, ils recevaient des honoraires. A Athènes, il semble même que telle ait été la règle générale. « Les prêtres et les prêtresses qui ne reçoivent de vous que des honoraires, dit Eschine dans un de ses discours [7], qui adressent pour vous des prières aux dieux, sont comptables en vertu de la loi. » Et en effet nous voyons que, comme les autres magistrats, les prêtres à Athènes étaient astreints à une reddition de

[1] Voy., par exemple, le décret du sénat et du peuple de Syros, décernant une couronne d'or à Bérénice, fille de Nicomaque, pour sa bonne et convenable conduite, sa libéralité envers les hommes et les dieux, et la manière dont elle s'était acquittée du sacerdoce de Déméter et de Cora. (Voy. Boeckh, t. II, n° 2347 l, p. 1061.)

[2] Æschin., *adv. Ctesiph.*, § 18. Athen., IX, 6. Bekker, *Anecdot.*, p. 44. *Schol. ad Aristoph. Plut.*, 1181; *Vesp.*, 695. Boeckh, *Corp. inscript.*, n° 2656, 2265. Cf. Boeckh, *Staatsh.*, II, 249, *Corp. inscript.*, I, p. 251.

[3] Tome I, p. 314.

[4] Voy. Pausan., II, c. 11 et passim.

[5] *Schol. Aristoph. Plut.*, 1180, 1185; *Vesp.*, 695.

[6] Voy. Plat. *Respubl.*, II, p. 381 D. Boeckh, *Corp. inscript.*, n° 2556. Tertull. *Apolog.*, c. 13.

[7] Æschin., *De corona*, § 18, p. 406.

compte[1] ayant pour objet de les empêcher de s'approprier les biens sacrés, chose qui leur aurait été facile, puisqu'ils disposaient des richesses nombreuses attachées aux sanctuaires. Parfois même, on remettait entre leurs mains des dépôts, sous la condition de consacrer les objets déposés au culte de la divinité, s'ils n'étaient pas retirés[2]. Il faut dire aussi qu'en échange de ces grands avantages et des honneurs qui les accompagnaient, tels que la première place dans les théâtres et les assemblées[3], le sacerdoce entraînait parfois à de grandes dépenses, et que l'on voyait des prêtres faire à eux seuls les frais de certaines fêtes[4].

Mais dans le but d'honorer dignement et d'une manière régulière les divinités, il se formait des associations ou corporations spéciales vouées à la célébration du culte de tel ou tel dieu. Ces confréries (σύνοδοι) d'initiés avaient des réunions périodiques, des banquets solennels. Leurs assemblées (ἐκκλησίαι) se tenaient sous la présidence d'un chef (προστάτης ou ἀρχισυνάγωγος, et d'un grand prêtre ἀρχιερεύς)[5]. Les actes de ces assemblées étaient relatés dans des registres spéciaux[6].

1 Voy. Boeckh, *Die Staatshaltung der Athener*, t. II, p. 2 et suiv.

2 Xenoph. *Cyr. expedit.*, VIII, 6. Cf. Diogen. Laert. II. *Vit. Xenoph.*, p. 123.

3 *Schol. ad Aristoph. Ran.*, 297. Boeckh, *Corp. inscript.*, nos 101, 2421.

4 Voy., par exemple, ce qui est dit dans les inscriptions de Thyatire (*Corp. inscript. græc.*, t. II, nos 3507, 3508). Il y est notamment question d'une prêtresse qui avait célébré les mystères et les sacrifices d'Artémis avec libéralité et magnificence.

5 Voy. Boeckh, *Corp. inscript.*, n° 2007 f. et 2221 c., t. II, addend.

6 Voy. Letronne, *Recherches pour servir à l'histoire d'Égypte*, p. 380.

Ces confréries, que l'on reconnaît encore chez les Grecs modernes au temps de la domination turque, dans les *synéphies* (συνάφια), déployaient une dévotion toute particulière envers la divinité sous l'invocation de laquelle elles s'étaient placées, multipliaient les ex-voto, élevaient des autels, consacraient des statues [1].

C'est surtout à l'époque d'Alexandre que ces synodes ou confréries se sont multipliés [2]. On les trouve parfois désignés sous le nom de *thiase* (θίασος) [3], qui appartenait dans le principe à la troupe des bacchants [4]. C'est dans le culte de Dionysos en effet que nous voyons apparaître les premiers synodes, ou tout au moins que ces confréries se montrent plus habituellement. Comme il était d'usage que les bacchants et les thiases de l'Attique se rendissent, tous les deux ans, avec des femmes de Delphes sur le mont Parnasse, pour y célébrer les orgies de Dionysos [5], des associations durent tout naturellement s'établir entre les personnes qui prenaient part à ces fêtes et devaient s'entendre préalablement sur l'exécution des hymnes et des chœurs de danse dont elles étaient chargées. Aussi trouvons-nous mentionnés, sous le nom générique de *confrérie des Dionysastes*, les thiases qui figuraient dans les processions du culte de Bacchus [6]. De

[1] Voy. les observations de M. Pittakis dans les *Ephém. archéolog. d'Athènes*, 1841, p. 401.

[2] Voy. Otfr. Müller, *Sur le collége attique des εἰκαδεῖς*, dans les *Nouvelles Annales de l'Institut archéologique de Rome* (partie française), t. I, p. 350.

[3] Voy. Philon. ap. Euseb., *Præp. evangel.*, lib. VIII, c. 11.

[4] Voy. tome I, p. 516.

[5] Pausan., X, c. 4, § 2. Cf. *Schol. Aristoph. Equit.*, v. 400.

[6] Τὸ κοινὸν τῶν Διονυσιαστῶν (Boeckh, *Corp. inscript.*, n° 3073). Cf. n° 3101 et 3112, où sont mentionnés les θιασεύσαντες.

même il se forma des confréries pour la célébration des fêtes des Panathénées, que nous trouvons désignées sous le nom de ***Panathénaïstes***[1]. A Rhodes, il existait des confréries d'adorateurs spéciaux du Soleil, les ***Héliastes*** et les ***Héliades***[2]. Les inscriptions font aussi mention de pareilles confréries en l'honneur de Pan, les ***Paniastes***[3]; et lorsque la dévotion pour la mère des dieux eut pris en Grèce une grande vogue, il y eut également un thiase qui se voua à son culte[4]. Les Dionysastes donnaient en certains lieux, à des époques fixes, par exemple tous les trois ans, des festins et des fêtes[5]. Ils exécutaient aussi des représentations scéniques; ces représentations se liant plus particulièrement au culte de Dionysos, étaient alors regardées comme de véritables mystères, d'autant plus qu'elles s'unissaient aux chœurs de musique et aux processions qui constituaient avec le sacrifice la fête du dieu[6]. Cet usage donna lieu à la formation d'un autre genre de confréries en l'honneur du fils de Sémélé : ce fut celle des ***artistes de Dionysos*** (τὸ κοινὸν τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν)[7], qui prenaient aussi le nom de ***mystes***[8], et tenaient, comme les autres confréries, des assem-

[1] Boeckh, *ibid.*, 3073.

[2] Boeckh, t. II, nº 2525 b. Τὸ κοινὸν τὸ Ἀλιαδᾶν καὶ Ἀλιαστᾶν. Les Héliastes paraissent avoir accompli les rites ou cérémonies religieuses en l'honneur du soleil, et les Héliades avoir fait les frais du culte.

[3] Τὸ κοινὸν τὸ Πανιαστᾶν. (Voy. Boeckh, *ibid.*)

[4] Voy. Boeckh, t. II, nº 3727.

[5] Voy. Boeckh, nº 2526 b, a.

[6] Voy., pour preuve de ce fait, ce qui est rapporté par Plutarque dans la vie d'Aratus, c. 53, p. 596, edit. Reiske.

[7] C'est ainsi qu'il est désigné dans un grand nombre d'inscriptions: par exemple, dans une inscription de Rhégium. (Voy. Boeckh, *Corp. inscript.*, t. III, nº 5762).

[8] On les trouve notamment désignés à Smyrne par les mots : ἡ σύνοδος

blées[1], sous la présidence d'un chef appelé πατρομύστης[2]. La plus célèbre d'entre ces troupes de comédiens, qui avait aussi son prêtre[3], est celle qui existait en Asie Mineure aux derniers siècles avant notre ère[4], et dont il est fréquemment fait mention dans les inscriptions. Au temps de Strabon[5], c'était à Lébédos que résidait de préférence cette association; ses membres y tenaient tous les ans une sorte de foire et y donnaient des fêtes en l'honneur du dieu leur patron. Ils avaient antérieurement habité Téos[6], ville d'Ionie; mais une sédition les contraignit de se réfugier à Éphèse. Le roi de Pergame, Attale II Philadelphe, les établit à Myonnèse, entre Téos et Lébédos[7], et voilà pourquoi on trouve ces artistes de Dionysos plusieurs fois mentionnés dans les inscriptions sous le nom

τῶν τῆς θεοῦ μυστῶν (voy. Boeckh, *Corp. inscript.*, t. II, n° 3200). Et dans une autre inscription, n° 3190, on lit: ἡ ἱερὰ σύνοδος τῶν περὶ τον Βρεισέα Διόνυσον τεχνιτῶν καὶ μυστῶν.

[1] Cf. Boeckh, *Corp. inscript.*, n° 3190. La communauté prenait des décisions et votait des remercîments et des récompenses à ceux qui avaient bien mérité d'elle ou s'étaient fait remarquer par leur piété envers Dionysos. (Voy. Boeckh, *Corp. inscript.*, n° 3067, 3190, 3200 et 3201.)

[2] Voy. Boeckh, *ibid.*, n° 3173.

[3] Ἱερεὺς τεχνιτῶν (Boeckh, *Corp. inscript.*, n° 3072, 3082).

[4] Cette communauté des artistes de Dionysos qui prenait le titre des artistes de l'Ionie et de l'Hellespont, est mentionnée dans les inscriptions qui descendent jusqu'à l'an 80 de notre ère. Il paraît encore avoir existé une confrérie d'artistes en l'honneur de Dionysos Cathégémon, c'est-à-dire, *conducteur des colonies*, qui avait aussi sa résidence en Asie Mineure et se réunissait parfois à l'autre confrérie. (Voy. Boeckh, *Corp. inscript.*, n° 3067 et 3173, et Osann, *Sylloge*, p. 239.)

[5] Voy. Strab., XIV, p. 643.

[6] Plusieurs inscriptions les concernant ont été trouvées dans cette ville, où elles constatent que cette association avait sa résidence. (Voy. Boeckh, *Corp. inscript.*, n° 3067.)

[7] Voy. Boeckh, *Corp. inscript.*, n° 3068.

d'*Attalistes* [1]. Les habitants de Téos, qui redoutaient l'influence de Myonnèse, leur rivale, obtinrent des Romains que ces comédiens quitteraient leur nouvelle résidence et viendraient s'établir à Lébédos, ville qui était assez affaiblie pour que Rome ne dût pas redouter ce qui pouvait lui rendre un peu d'importance [2]. Comme les représentations en l'honneur de Dionysos n'avaient lieu que pendant une partie de l'année, le reste du temps, ces artistes, qui étaient en grand nombre, se tenaient dans une habitation commune, d'où le directeur les envoyait aux différentes villes, lorsque le temps des spectacles était arrivé [3]. Quand Marc Antoine et Cléopâtre se rendirent à Samos, ils y appelèrent, pour leur divertissement, les membres de cette confrérie [4].

Quoique les artistes de Dionysos ne fussent en réalité que de véritables comédiens, ils conservèrent toujours leur caractère religieux, ainsi qu'en font foi les inscriptions.

Au culte de Dionysos se rattache encore une autre confrérie, celle des *Icadées*, qui partageait sa dévotion entre Apollon et le fils de Sémélé. Elle empruntait son nom à l'usage où étaient ses membres d'honorer, le 20 de chaque mois (εἰκάς) [5], les deux divinités qu'ils avaient adoptées pour patronnes. Ces Icadées, que l'on trouvait établies en Attique, avaient le droit de prononcer des imprécations, ce qui démontre bien leur caractère sacerdotal [6].

[1] Voy. Boeckh, nos 3067, 3069, 3070 et 3071.

[2] Voy. Boeckh, *Corp. inscript.*, t. II, p. 657.

[3] Id., *ibid.*

[4] Voy. Plutarch. *Marc. Ant.*, c. 18, p. 199, edit. Reiske.

[5] Voy., sur ce collége, Otf. Müller, dans les *Nouvelles Annales de l'Institut archéol. de Rome* (partie française), t. I, p. 346.

[6] C'est ce que remarque Otf. Müller, *Mém. cit.*, p. 351. L'Icadée

Enfin, les artisans de diverses classes, qui formaient souvent en Grèce de véritables corporations [1], se plaçaient sous l'invocation particulière de quelques divinités, et, dans les fêtes qu'ils célébraient en leur honneur, prenaient alors temporairement le caractère de corporations religieuses.

CHAPITRE XIII.

DE LA DIVINATION ET DES DEVINS DANS LA GRÈCE. — LES ORACLES. — LEUR CONSTITUTION ET LEUR INFLUENCE MORALE ET POLITIQUE.

On a vu, au tome précédent [2], comment la divination prit naissance en Grèce. Ce que j'ai dit des familles sacerdotales a montré quelle liaison étroite existait entre la profession de devin et l'exercice du ministère sacré [3]. Le devin n'était pas, dans le principe, attaché à un temple, au culte d'une divinité déterminée; c'était un prêtre qui se mettait au service d'une nation, d'un chef ou d'une armée, et cette organisation libre du sacerdoce prophétique se conserva jusque dans les derniers temps de la Grèce. L'influence des devins sur les masses ne diminua pas plus que l'empire des idées superstitieuses auxquelles elle était liée, et qui ont leur racine dans la constitution même de l'esprit humain. Si déjà, à raison du commerce

prononçait ces imprécations contre ceux qui transgressaient les traités qu'elle avait conclus avec d'autres individus.

[1] Voy., pour la mention d'une de ces corporations, Boeckh, *Corp. inscript.*, t. II, n. 3480.

[2] Voy. tome I, p. 192 et suiv.

[3] Voy. tome I, p. 244.

que le sacrifice établissait entre lui et les dieux, le prêtre était environné d'un respect, d'une autorité toute particulière, combien plus en devait inspirer celui qui passait pour l'interprète des volontés du ciel. Aussi le devin était-il presque indépendant de toute autorité ; il ne relevait guère que de lui-même, et on lui donnait parfois, comme aux monarques, le nom de prince [1]. Et en effet, la destinée des peuples n'était-elle pas placée dans ses mains? C'était lui qui prononçait sur les chances d'un combat, sur le sort d'un individu, sur la valeur d'un projet ; de la manière dont il expliquait un présage dépendait la détermination à prendre. On trouve à chaque page de l'histoire grecque des exemples de cette incroyable puissance des devins ; elle s'exerçait même sur des esprits d'élite, sur des caractères qui eussent dû se montrer inaccessibles à de folles terreurs et à de vains pressentiments [2] : triste preuve de la faiblesse de l'humaine intelligence. La supériorité même de l'esprit ne peut défendre des préjugés que l'éducation inculque et que les institutions consacrent. La foi à la divination fut si générale dans l'antiquité, que Plutarque la met au rang

[1] Voy. Sophocl. *Œdip. Tyrann.*, v. 279. Cf. F. Lübke, *Die Sophokleische Theologie und Ethik*, p. 45. Aussi, frappé de la dépendance dans laquelle la foi à la divination mettait les princes par rapport aux devins, le père de Cyrus lui conseillait-il, au dire de Xénophon, de se faire instruire dans l'art des augures, afin que ses opérations ne dépendissent pas de la bonne ou de la mauvaise volonté d'un prophète soudoyé (*Cyrop.*, I, c. 6, § 2). Sans doute l'auteur grec, en faisant donner ce conseil à Cyrus, en proposait un aux monarques grecs.

[2] Plutarque nous dit, par exemple, d'après Thucydide et Pasiphon, que Nicias sacrifiait tous les jours aux dieux, et qu'il entretenait à ses gages un devin, sous prétexte de le consulter sur les affaires publiques, mais qu'il l'interrogeait en réalité sur ses mines de Laurium. (*Nicias*, § 4, p. 341, edit. Reiske.)

des opinions auxquelles le consentement universel donnait le caractère d'une vérité hors de discussion [1]. Aussi est-ce seulement par exception que certains esprits indépendants purent se soustraire au préjugé général. C'est en vain que le progrès des sciences et de la philosophie, que le bon sens et l'observation journalière démontraient aux Grecs la vanité de la divination, que quelques hommes d'État laissaient percer le mépris qu'ils avaient pour un art chimérique [2], l'empire des devins n'en continuait pas moins, et les plus grands capitaines étaient obligés de subordonner leurs opérations aux ridicules prescriptions imposées par les présages et les augures.

Généralement, avant d'entrer en campagne, les Grecs assemblaient les devins, qui examinaient dans les sacrifices les entrailles des victimes [3]. C'est après avoir interrogé de la sorte la volonté divine, que le devin Mégistias apprit à Léonidas et à ses compagnons qu'ils devaient périr le lendemain, au lever de l'aurore [4]. Les Spartiates paraissent avoir mis une confiance toute particulière dans les devins, et leurs armées en étaient toujours accompagnées [5]. Il y en avait deux attachés spécialement au service de l'État, et ces devins officiels étaient environnés

[1] « Et l'on ne verra jamais, écrit Plutarque, de cité qui ne reconnaisse pas de dieu, qui ne fasse pas de prières, de serments, qui n'ait pas recours à la divination, aux sacrifices, pour obtenir les biens ou pour éviter les maux. » (*Adv. Colot.*, § 31, p. 599, edit. Wyttenb.)

[2] Nous voyons, par exemple, Aratus ne pas prendre la peine de dissimuler le peu de foi qu'il a aux prédictions des devins et aux signes que fournissent les entrailles des victimes. (Plutarch. *Aratus*, § 43, p. 579, 580, edit. Reiske.)

[3] Μάντεις τ' ἀθροίσας θύσομαι (Euripid. *Heracl.*, v. 340).

[4] Herodot., VII, 219.

[5] Thucyd., V, 54, 55; VI, 69. Plutarch. *Apophth. Lacon. Themist.*, p. 883, edit. Wyttenb. *Lysand.*, 6, 34. Pausan., III, c. 11, § 6.

d'une haute considération. De ce nombre fut le fameux Tisamène[1]. Ce devin d'Élis prédit à Pausanias et à tous les Grecs, qu'ils obtiendraient la victoire, pourvu qu'ils n'attaquassent pas et qu'ils se bornassent à se défendre[2]. Les Éléens partageaient avec les Lacédémoniens cette foi aveugle dans les interprétes de la volonté céleste[3], et quoique les Athéniens aient, à ce qu'il semble, montré à cet égard moins de crédulité, ils admettaient cependant d'ordinaire les devins dans leurs conseils[4]. L'histoire de la retraite des Dix mille[5] nous fournit de nombreux exemples de l'influence qu'exerçaient les devins sur les opérations militaires. On voit par Xénophon qu'ils continuaient, aux plus beaux temps de la Grèce, à être interrogés dans les cas difficiles, tout comme aux temps homériques[6]. Sous Alexandre le Grand, l'usage persista de faire accompagner l'armée par des augures. On vit une fois, notamment, la prédiction d'un de ces devins, Démophon, produire une impression profonde sur l'armée macédonienne[7]. Ariston, qui était aussi attaché en qualité de devin à l'armée d'Alexandre, s'entendit plus d'une fois avec le héros pour se donner l'apparence de l'infaillibilité, exploitant ainsi la crédulité du soldat, au profit de la politique[8]. Il en était de la divination comme des

[1] Voy. Herodot., IX, 35. Pausan., III, c. 11, § 6.
[2] Plutarch. *Aristid.*, § 11, p. 505, edit. Reiske.
[3] Voy. Pausan., IV, c. 16, § 2, 3.
[4] Voy. Cicer., *De divinat.*, I, 43.
[5] Voy. Xenoph. *Cyr. expedit.*, VII, 8, § 10 et passim.
[6] Voy., par exemple, *Iliad.*, I, v. 62 et sq.
[7] Diodor. Sic., XVII, part. II, c. 99.
[8] Voy. Plutarch. *Alex.*, § 33, p. 80, edit. Reiske. C'est ainsi qu'Aristandre, afin de confirmer l'origine divine que prétendait s'attribuer le fils de Philippe, donna un aigle, qui passa par hasard au-

autres superstitions, les intérêts particuliers demandaient souvent à son influence ce qu'ils n'eussent pu obtenir par l'emploi de moyens directs et avouables. Il s'opérait, dans l'esprit des anciens, un mélange de fausse religion et d'ambition déguisée. L'homme d'État, qui faisait un appel hypocrite à la divination, n'était ni complétement dupe des prétendus prophètes, ni complétement dégagé d'une certaine foi dans la vertu de leurs prédictions. Le général d'armée comprenait qu'il était bon que le devin fût dans sa dépendance, pour qu'il ne pût entraver par des prédictions inopportunes ses desseins et son plan. Platon nous représente le devin comme subordonné au général, parce qu'il avait senti la nécessité de faire dépendre le pouvoir spirituel du temporel, sachant fort bien que, par sa nature, le spirituel, lorsqu'il est pris au sérieux, domine tous les autres, et qu'à celui qui parle au nom du ciel appartient la plus haute autorité[1].

On avait recours aux devins dans toutes les grandes occasions : par exemple, s'il s'agissait de déterminer l'emplacement d'une ville à bâtir, d'une colonie à fonder, de savoir si un sacrifice solennel devait être accompli, si un temple devait être consacré à tel ou tel dieu[2]. Mais c'était surtout pour déterminer le sens des prodiges (τέρατα), que les Grecs s'adressaient à ces interprètes[3], ainsi que cela se pratiquait déjà aux temps homériques.

dessus de la tête de ce monarque, comme une preuve que Zeus était réellement son père.

[1] Καὶ ὁ νόμος οὕτω τάττει, μὴ τὸν μάντιν τοῦ στρατηγοῦ ἄρχειν, ἀλλὰ τὸν στρατηγὸν τοῦ μάντεως. (Plat. *Laches.*, § 30, p. 35, edit. Bekker.)

[2] Pausan., IV, c. 27, § 3. Quint. Curt., IV, 6 ; IV, 8 ; IX, 4.

[3] Voy. C. R. Pabst, *De diis Græcorum fatidicis* p. 29 (Bernæ, 1840).

Le devin avait pour mission de découvrir quelle volonté les dieux avaient manifestée par ces signes toujours obscurs ou mystérieux [1]. Les anciens ne supposaient point, en effet, que la Divinité parlât clairement aux hommes; ils croyaient toujours qu'en annonçant l'avenir, la prophétie ou le prodige, qui n'était qu'une prophétie par signes, devait garder un caractère obscur et énigmatique qui appelait une interprétation. Aussi était-ce dans l'explication des prodiges que le devin devait faire preuve de perspicacité et d'à propos.

Quoiqu'on reconnût chez les Grecs certaines règles et certains principes dans la divination, les prêtres qui exerçaient cet art expliquaient généralement les présages suivant les besoins de la circonstance et d'une façon assez arbitraire [2], cherchant à mettre d'accord leur signification avec l'événement qu'ils entrevoyaient. Ils redoutaient d'autant plus de se tromper, que le peuple s'irritait contre eux lorsque, par malheur, leurs prédictions ne se vérifiaient pas [3]. Mais généralement supérieurs en lumières à la foule, il leur était facile d'expliquer et de prévoir bien des phénomènes dont elle ignorait la cause. C'est ce qui avait lieu notamment pour les éclipses : les prêtres savaient aussi bien que les philosophes expliquer ces phénomènes [4], mais ils laissaient le peuple y voir des pro-

[1] « Les prodiges, les présages, les augures, les prophéties, étaient donnés par les anciens comme une preuve de l'existence des dieux et de la vérité de la religion. » (Cicer., *De divinat.*, II, 3.)

[2] Voyez, comme preuve, ce qui est dit des présages par lesquels fut annoncée la guerre du Péloponnèse. (Plutarch. *Nicias*, § 22, p. 394, edit. Reiske.)

[3] Voyez ce que dit Thucydide (VIII, 1) de l'irritation des Athéniens contre leurs devins lors de l'expédition de Sicile.

[4] L'explication des éclipses n'était du reste connue que d'un petit

nostics inquiétants [1], afin d'agir sur son imagination [2].

Outre les devins revêtus de fonctions officielles, il y en avait d'autres qui s'en allaient de ville en ville, vendant aux gens crédules leurs prédictions, et abusant parfois même de la confiance qu'on avait en eux pour satisfaire de mauvaises passions [3]. Le peuple consultait surtout ces

nombre de sages. Quoique Thalès de Milet fût assez instruit en astronomie pour prédire les éclipses de lune, tous les philosophes étaient loin de posséder des connaissances aussi avancées, et les poëtes en étaient encore aux préjugés populaires. Pindare et Stésichore, par exemple, attribuaient les éclipses à une défaillance de l'astre et y voyaient l'annonce de quelque grand événement (voy. Plin. *Hist. nat.*, II, c. 12). Aussi est-il à croire que bien des devins partageaient la crédulité populaire. Si la foi à l'astrologie a subsisté chez les plus grands esprits jusqu'au milieu du XVII[e] siècle, comment s'étonner que les Grecs, dont les connaissances astronomiques étaient si loin de celles des Tycho-Brahé et des Kepler, aient continué à attacher des idées superstitieuses à des phénomènes dont on ne faisait qu'entrevoir la cause? Ces superstitions astrologiques étaient d'ailleurs consacrées en Grèce par certaines institutions. A Lacédémone, il était d'usage que tous les neuf ans les éphores allassent, pendant une nuit sereine, mais obscure, s'asseoir dans la campagne, tenant les yeux fixés au firmament, afin d'observer les étoiles filantes. Un de ces météores se produisait-il, les Lacédémoniens en concluaient la culpabilité de leurs rois. Ceux-ci devaient être traduits en justice sous la prévention d'un crime ou de quelque faute grave contre la Divinité; et il ne fallait rien moins qu'un oracle venu de Delphes ou d'Olympie, pour faire abandonner la procédure. (Plutarch. *Agis*, § 11, 515, edit. Reiske.)

[1] Euticlidès, cité par Plutarque (*Nicias*, § 23, p. 394, edit. Reiske), rapporte qu'en certains cas, les Grecs, effrayés par des éclipses, étaient demeurés plusieurs jours sans oser rien entreprendre. (Cf. Plutarch. *Pelopidas*, § 31, p. 389, edit. Reiske; *De superstitione*, § 8, p. 668, edit. Wyttenb.)

[2] C'est ainsi que Miltas, devin thessalien, attaché à l'armée de Dion, expliqua aux soldats, dans un sens favorable, une éclipse de lune dont il comprenait parfaitement la cause, mais qui avait frappé de terreur l'armée. (Plutarch. *Dion.*, § 24, p. 293, edit. Reiske.)

[3] Voyez, par exemple, ce que raconte Isocrate (*Æginet.*, c. 5, p. 269,

charlatans dans les cas de maladie [1] et dans une foule de circonstances domestiques. Tout indignes qu'ils nous paraissent aujourd'hui d'avoir inspiré la confiance, il n'est pas impossible cependant que leurs conseils aient été quelquefois utiles, à en juger par ce qui nous est rapporté de Timésias, de Clazomène [2], et du tyran Polycrate, qui, pour avoir méprisé l'avis de ses devins, tomba dans le piége que lui tendait Otarès [3].

Les observations des devins portaient sur quatre ordres de présages. En premier lieu, les prodiges (τέρατα), dont il vient d'être question. C'était l'interprétation de ces τέρατα qui constituait par excellence la *mantique*, ou science des devins. Puis venait l'observation du vol des oiseaux, dans laquelle consistait l'art des augures (οἰωνοπόλοι) [4].

Il faut vraisemblablement chercher l'origine de cette divination dans les présages naturels que fournissent

edit. Baiter) de Thrasylle, qui s'en allait de ville en ville, séduisant les femmes. Ces devins jouaient alors le même rôle que les métragyrtes et les Chaldéens des derniers siècles du paganisme, que les Tao-ssé de la Chine.

[1] Hippocrate nous rapporte, dans son traité Περὶ παρθενίων, que les jeunes filles qui avaient été guéries des transports et des délires que cause parfois l'apparition des règles, allaient consulter les devins afin de savoir quel objet elles devaient consacrer à Artémis (*Œuvres*, édit. Littré, t. VIII, p. 468). Dans certains cas, les malades s'adressaient à un oracle, ainsi que le fit Battus pour son défaut de prononciation (Herodot., IV, 155). On avait recours de préférence à l'intervention des devins, pour les maladies mentales, que l'on regardait plus particulièrement comme envoyées par les dieux (voy. Æl. Lamprid. *Anton. Heliogab.*, § 7, p. 809, edit. Lugd. Batav., 1671).

[2] Plutarch., *De amicor. multitud.*, § 7.

[3] Herodot., III, 124.

[4] *Odyss.*, I, 200; II, 158. *Iliad.*, II, 858. Cf. Pabst, *De diis Græcorum fatidicis*, p. 31.

certains oiseaux [1], dont les cris, les ébats, le vol, sont des indices de changements atmosphériques.

Le troisième ordre de présages était fourni par les entrailles des victimes, mode de divination qui remontait chez les Grecs à la plus haute antiquité [2] et était spécialement pratiqué par les devins qu'on appelait θυοσκόοι [3]. Enfin le quatrième était représenté par les songes, dont l'interprétation était remise aux ὀνειρόπολοι [4], et sur lesquels je reviendrai plus loin.

La superstition avait en outre fait étendre le caractère de présages à une foule d'actes et d'événements tout à fait indifférents : par exemple, aux éternuments, aux sons inattendus, aux mots prononcés par hasard, aux rencontres fortuites d'hommes et d'animaux [5]. Plusieurs de ces prétendus présages furent même spécialement observés dans quelques temples, et devinrent, comme on l'a déjà vu, l'origine d'oracles. C'est ce qui eut lieu notamment pour l'observation des paroles prononcées au hasard, genre de divination dans lequel les habitants de Smyrne passaient pour fort habiles [6]. A l'autel d'Apollon Spondios, qui était fait de la cendre des victimes, on

[1] C'est ce que l'on voit par Hésiode (*Opera et Dies*, II, v. 66 sq.). Le poëte nous dit, par exemple, que l'arrivée des grues est le prélude de l'hiver et l'avant-coureur des pluies.

[2] Voy. Pausan., VI, c. 2, § 2. On examinait les entrailles des taureaux, des veaux, des agneaux, des chevaux. Les Cypriotes passaient pour avoir imaginé de chercher l'avenir dans les entrailles des porcs. (Cf. Tatian., *Orat. ad Græcos*, c. 1.)

[3] Voy. *Iliad.*, XXIV, 221. Cf. Plutarch., *De superstit.*, § 8, p. 668, edit. Wytt.

[4] *Iliad.*, I, 62, sq.

[5] Ces présages s'appelaient σύμβολοι. (Voy. Philochor., ap. *Schol. Aristoph. Aves*, 721.)

[6] Pausan., IX, c. 11, § 5.

prédisait l'avenir par le moyen des paroles qu'on entendait, après y avoir été adorer le dieu [1]. A Phares, en Arcadie, devant la statue d'Hermès, on voyait une table de marbre à laquelle des lampes de bronze étaient fixées avec du plomb. Celui qui voulait consulter le dieu venait, vers le soir, brûler de l'encens sur la table. Il remplissait les lampes d'huile et les allumait, mettait sur l'autel, à droite de la statue, une pièce de monnaie de bronze, et demandait ensuite à l'oreille du dieu ce qu'il voulait savoir. La question faite, il s'en allait sur la place publique en se bouchant les oreilles, et lorsqu'il y était arrivé, il les débouchait et prenait pour réponse de l'oracle la première parole qu'il entendait [2].

En général, les mots, les exclamations, les sons inarticulés (φήμη, κληδών) que prononçait par inadvertance ou par hasard un devin ou une personne à laquelle on supposait la vertu prophétique, ou même les bruits, les craquements que font entendre la pierre ou le bois [3], étaient considérés comme des oracles dont on cherchait alors le sens [4]. Une personne venait-elle à proférer

[1] Pausan., *ibid.*

[2] Id., VII, c. 22, §2. Cet auteur ajoute qu'il existait en Égypte, près du temple d'Apis, un oracle pareil qui était probablement d'origine grecque.

[3] C'est ce qui résulte de la confession de saint Cyprien, évêque d'Antioche (ap. Bolland. *Act. sanctor. sept.*, t. VII, p. 222) : Καὶ γνωστικῶν κληδονισμοὺς καὶ φωνὴν τριγμοῦ παντὸς ξύλου καὶ λίθου καὶ νεκρῶν ἐν τάφοις καὶ θυρῶν ψόφους καὶ παλμοὺς μελῶν. Ainsi on tirait des présages des bruits et des craquements des pierres, des pièces de bois, des tombeaux, des portes et des mouvements spasmodiques des membres.

[4] Herodot., IX, 90; cf. V, 72. Xenoph. *Cyr. expedit.*, I, 8, 16. Mich. Glyc. *Ann.*, P. 2, p. 364, edit. Bekker. Ce genre de présages était désigné par le nom de κληδονισμός. Il faut rattacher au même ordre de croyances les présages que l'on tirait de mouvements et de sensations involontaires du corps, par exemple de l'éternument (πταρμοί) (Xenophon. *Cyr. expedit.*, III, 2, 9). Suivant qu'il était entendu à gauche ou

quelques paroles sinistres, ces paroles étaient regardées comme une inspiration de la divinité. « Quel dieu, quelle fureur te transporte, » dit à Cassandre le chœur dans l'*Agamemnon* d'Eschyle ; « tu chantes sur toi-même un chant déréglé [1]. » Et plus loin, le chœur ajoute : « Un démon trop puissant qui te possède t'inspire ce sinistre langage [2]. »

Cette croyance était fondée sur l'opinion toute naturelle que le hasard n'est que la manifestation de la Divinité, et que, dès que la volonté des hommes cesse d'agir, celle des dieux se révèle. De là l'idée de chercher l'avenir par la voie du sort [3], genre de divination que l'on rencontre chez une foule de peuples enfants, notamment chez les Arabes et les Chinois. Le procédé employé par les Scythes qui consultaient l'avenir à l'aide de baguettes [4] appartient au même ordre de divination. Dans le Péloponnèse, un des plus anciens oracles, celui d'Hercule à Bura en Achaïe, tirait son origine d'un pareil procédé divinatoire. La personne qui venait consulter le dieu, après lui avoir adressé des prières, prenait des dés qui étaient tout

à droite, on le tenait pour un bon ou un mauvais présage (Aristot. *Probl.*, XI) ; quand il était favorable, on l'accompagnait généralement du souhait : Ζεῦσ ῶσον, qui a donné naissance à notre *Dieu vous bénissse.* Les tintements d'oreilles, les bruits qui se font entendre dans le corps, etc., appartenaient à la même classe de présages. (Voy. H. Wiskemann, *De variis oraculorum generibus apud Græcos*, p. 15 (Marburgi, 1835.)

1 Æschyl. *Agamemn.*, 685 :

Φρενομανής τις εἶ θεοφόρητος. Ἀμφὶ
Δ' αὐτᾶς θροεῖς
Νόμον ἄνομον γε.

2 Καί τίς σε καὶ κακοφρονεῖν
Τίθησι δαίμων ὑπερβαρὴς ἐμπιτνῶν. (V. 1183-1184.)

3 Voy. H. Wiskemann, *De variis oracul. gener. apud Græcos*, p. 19.

4 Herodot., IV, 67.

préparés devant la statue, en jetait quatre sur une table, et allait chercher l'explication dans un tableau où se trouvait indiqué le sens des différents coups de dé [1].

A Delphes, on consultait aussi l'oracle par les sorts; on faisait pour cela usage de cailloux que l'on appelait θριαί, nom qui était, au dire de Philochore, celui de trois nymphes, nourrices d'Apollon [2].

Les plus anciens procédés divinatoires des Grecs reposaient de même sur l'interprétation des bruits auxquels le hasard donnait naissance, sur le mouvement fortuit de quelque objet : par exemple, sur l'agitation des arbres. A Dodone, l'un des plus anciens oracles de la Grèce, dont nous avons vu que l'origine remontait aux Pélasges [3], on tirait des oracles du mouvement des feuilles d'un chêne consacré à Zeus. Ce procédé étant quelquefois insuffisant, on avait recours à des vases d'airain [4] dont le retentissement était interprété dans un sens fatidique [5]. A Délos, l'agitation du laurier, qui était l'emblème d'Apollon, fournissait aussi des présages [6].

Mais à ces voies primitives de divination succédèrent promptement des procédés plus savants et mieux définis. On étudia tous les moyens par lesquels la Divinité pouvait manifester sa volonté, tous les indices qu'elle pouvait donner de ses intentions. Et c'est de la sorte que se

[1] Pausan., VII, c. 25, § 6. Voy. Ch. Lenormant, dans les *Nouv. Annales de l'Instit. archéol. de Rome* (partie française), II, p. 241.

[2] Philochor. ap. Zenob. *Prov.*, V, 75. Callimach. *Hymn. in Apoll.*, 45. Cf. tome I, p. 193.

[3] Voyez ce qui a été dit au chapitre II, t. I, p. 195.

[4] Stephan. Byzant. *Fragm. de Dodon.*, edit. Gronovius, p. 10.

[5] *Odyss.*, XIV, 327. Sophocl. *Trach.*, v. 1166. *Schol. ad Soph. Trach.*, v. 1184. Æschyl. *Prometh.*, 835.

[6] Virgil. *Æneid.*, III, v. 73 et sq.

forma la science de la *mantique* (μαντική), qui embrassait les quatre catégories de divination énoncées plus haut. Cette science reposa toujours plus sur le sentiment que sur des principes arrêtés et définis[1], mais elle n'en prit pas moins place dans les études de l'homme sérieux ; on en composa divers traités : les plus célèbres étaient ceux de Diogène le Babylonien et de Philochore. Une fois la divination[2] élevée au rang d'une science réelle, elle se subdivisa en deux branches, l'une qui embrassait la divination naturelle, ou, pour parler plus exactement, la divination sans art (ἄτεχνος) ; l'autre la divination artificielle (ἔντεχνος)[3]. La première, fondée sur l'inspiration divine[4] ; la seconde, reposant sur l'observation des phénomènes et des faits regardés comme des présages[5] ; l'une découlant de l'étude des τέρατα, l'autre de la croyance à une vertu prophétique chez certains individus. Mais comme l'explication des paroles prononcées par ceux qu'on supposait inspirés demandait une science

[1] Ἐπιστήμη προδηλωτικὴ ἄνευ ἀποδείξεως, dit Platon. — Τὸ δὲ μαντικὸν, ὥσπερ γραμματεῖον ἄγραφον καὶ ἄλογον καὶ ἀόριστον ἐξ αὑτοῦ, δεκτικὸν δὲ φανταστῶν πάθεσιν καὶ ἀσυλλογίστως προαισθήσεων ἅπτεται τοῦ μέλλοντος. (Plutarch., *De def. orac.*, § 40, p. 765.)

[2] Diogène le Babylonien, disciple de Chrysippe, avait composé un livre sur la divination. On en devait un à son maître sur les oracles et un autre sur les songes. Les stoïciens Antipater de Tarse et Posidonius d'Apamée étaient auteurs de traités du même genre (voy. Cicer., *De divinat.*, I, 3). Plusieurs passages du traité de Philochore nous ont été conservés par les scholiastes. Les devins étaient généralement en possession de semblables ouvrages. Isocrate nous raconte que Polémacrète le devin avait laissé à Thrasylle une partie de ses biens et ses livres sur la divination. (Voy. Isocrat. *Æginetic.*, c. 5, p. 269, edit. Baiter.)

[3] Voy. l'article DIVINATIO de M. Mezger, dans l'*Encyclopédie classique* de Pauly.

[4] Voy. Cicer., *De divinat.*, I, 49.

[5] Id., *ibid.* Cf. II, 11.

aussi bien que l'interprétation des prodiges, ces deux divinations rentraient souvent l'une dans l'autre. En réalité, il existait pour les anciens trois moyens de divination : 1° ou la Divinité parlait elle-même à l'homme, qui croyait entendre sa voix extérieurement, en vertu de cette hallucination que certains médecins ont appelée psycho-sensorielle ; 2° ou elle se manifestait intérieurement, le devin croyant obéir à son inspiration, par un effet de cette hallucination que les mêmes médecins nomment psychique ; 3° ou la volonté divine s'annonçait par des signes extérieurs qui avaient toutefois besoin d'une interprétation.

Mais cette division systématique ne se retrouve guère dans les oracles. Nous y voyons employés, suivant les lieux, les divers procédés de divination en usage chez les Grecs. Ces circonstances particulières ayant fait prévaloir dans tel ou tel temple, tel ou tel mode spécial pour interroger l'avenir, ce mode finit par constituer l'oracle particulier du temple, celui que la Divinité était supposée avoir choisi pour manifester en ce lieu sa volonté.

Le procédé de divination le plus ordinaire était l'inspection de la flamme et de la fumée du sacrifice : ce procédé constituait comme un des rites du sacrifice ; de là, la généralité de son emploi. Le sacrifice n'était alors lui-même qu'un moyen d'interroger l'avenir et de connaître la volonté des dieux. Tel était le caractère de celui que les rois de Sparte offraient avant de quitter leur territoire[1]. Si la flamme s'élevait au-dessus de l'autel d'une manière favorable, si les entrailles des victimes donnaient des signes heureux, le roi se rendait aux frontières de la Laconie, où des sacrifices étaient encore adressés à Zeus

[1] Xenoph. *De polit. Lacedæmon.*, c. 13.

et à Athéné, afin de savoir s'il pouvait sans danger quitter le sol de sa patrie. Cette divination se rattachait à l'aruspicine [1], dont elle n'était en réalité qu'une branche chez les Grecs. Des prêtres spéciaux, appelés καπναυγαί [2], étaient chargés, dans certains temples, d'observer la fumée qui s'échappait du bois allumé sur l'autel. Rien n'était plus simple que ce mode de divination ; il n'exigeait aucune circonstance particulière. Aussi, comme on pouvait le pratiquer partout, il n'était caractéristique de presque aucun mantéion. Et l'on ne citait que l'oracle d'Apollon Isménios où le prêtre interrogeât de la sorte la Divinité [3]. Mais si la flamme, au lieu d'être allumée par les hommes, avait une origine en apparence surnaturelle [4], la *pyromancie* [5] prenait alors un caractère tout

[1] La divination par l'inspection des entrailles des victimes remontait certainement, chez les Grecs, à une très haute antiquité, puisqu'on la retrouve en Italie. Il y a lieu de supposer qu'elle datait de l'époque pélasgique. Elle existait dans toute l'Asie occidentale, chez les Hébreux (*Deuter.*, XVIII, 11 ; Ezech., XXI, 21 ; Tacit. *Hist.*, II, 78), chez les Babyloniens (Arrian., VII, 5), chez les Syriens (Juven., VI, 549), chez les Phéniciens établis à Carthage (Cicer., *De divin.*, II, 12), enfin dans toute l'Asie Mineure (Athen., IV, 174; Pausan., VI, c. 2, § 2; Tacit. *Hist.*, II, 3), et notamment à Telmissus, dont les habitants, à cause de leur habileté dans ce genre de divination, en furent même regardés comme les inventeurs (Cicer., *De divin.*, I, 41, 42 ; Herodot., I, 78), par le même motif que les Phrygiens passaient pour les inventeurs de la divination par le vol des oiseaux (Clem. Alexand. *Stromat.*, I, p. 361, edit. Potter.)

[2] Voy. *Bulletino archeol. Napolitano,* ann. VI, p. 62 (1847).

[3] Voy. Herodot., VIII, 134, et Philochor., ap. *Schol. Sophocl. Œdip. Tyr.*, 21.

[4] Aussi le feu qui servait à la divination chez les Lacédémoniens ne devait-il jamais s'éteindre (Xenoph., *De pol. Laced.*, c. 13), sans doute parce que le premier qui avait été allumé était d'origine céleste : on voulait ainsi perpétuer ce feu divin.

[5] Ἐμπυρομαντεία (*Schol. ad Aristoph. Pac.*, 1026). Ceux qui interrogeaient l'avenir par ce moyen recevaient le nom de πυρκόοι. Cf. sur la pyromancie : Sophocl. *Antig.*, 1005. Euripid. *Phœn.*, 1262. Pindar.

spécial, comme cela s'observa plus tard à Apollonie en Épire[1], où des dégagements d'hydrogène carboné, que les anciens ne savaient expliquer, fournissaient des présages d'une nature particulière. C'est à Amphiaraüs que l'on attribuait l'invention de la pyromantie[2], dont l'emploi appartenait plutôt à la divination privée qu'à la divination publique. A ce titre, elle rentrait dans la nombreuse catégorie de ces procédés divinatoires que la superstition s'ingéniait à varier sans cesse. Ces divers procédés finirent par constituer autant de divinations différentes : telles que la *pégomancie* [3], où l'on devinait à l'aide d'un objet plongé dans l'eau ; la *lécanomantie*[4], où l'on faisait usage d'un bassin rempli de vin et d'huile; la *coscinomancie*[5], où l'on devinait à l'aide d'un crible suspendu à un fil, etc. [6].

Olymp. VIII, 4. Hesych., v° Ἔμπυρα. Visconti, *Op. varie*, edit. Labus, t. I, tav. XIII.

[1] Dion. Cass., XLI, 45, p. 739, edit. Sturz. Voici, selon Dion Cassius, comment on consultait l'oracle. On lançait de l'encens dans la flamme, en adressant aux divinités sa prière, et, suivant que cet encens était consumé ou s'échappait de la flamme, on augurait que son vœu était ou non agréé. Les nymphes paraissent avoir été les divinités invoquées dans ce cas, car on donnait le nom de *Nymphæum* à ce lieu, à raison sans doute de la source d'eau gazeuse qu'on y observe encore (voy. H. Holland, *Travels in Albania and Greece*, vol. II, p. 339 ; A. Boué, *La Turquie d'Europe*, t. I, p. 280). Le même usage existait au mont Etna, au temps d'Hadrien (Pausan., III, c. 23, § 5).

[2] Plin. *Hist. nat.*, VII, c. 56.

[3] Πηγομαντεία ou ὑδρομαντεία. Ce mode de divination consistait à jeter un objet dans l'eau, et l'on notait s'il s'enfonçait ou surnageait, ou bien les ondulations circulaires que faisait une pierre en la jetant dans l'eau.

[4] Λεκανομαντεία (*Schol. ad Lycophron. Alex.*, 813).

[5] Κοσκινομαντεία (J. Pollux, VII, 189). Dans ce mode de divination, le crible pouvait être suspendu au-dessus d'une paire de ciseaux, et par son mouvement il indiquait le nom de la personne coupable ou prédestinée. (Theocrit. *Idyll.*, II, 30, sq.)

[6] Voy. Suidas, v° Προφητεία.

Les motifs qui avaient empêché la pyromancie de constituer des oracles spéciaux s'opposèrent également à ce que l'inspection des entrailles des victimes devînt le procédé divinatoire propre à certains mantéions. En effet, tous les prêtres étaient plus ou moins βωμοσκόποι, ἱεροσκόποι [1], et il n'était pas besoin d'un lieu spécial pour pratiquer ce moyen de divination.

La consultation de l'avenir par les songes joue au contraire un rôle important dans les mantéions. Une foule d'oracles étaient fondés sur leur interprétation. Les rêves, par leur étrangeté, par la manière bizarre dont ils se liènt aux actes de la vie réelle, la conformité qui les rattache souvent avec les événements futurs, ont été chez tous les peuples l'objet de croyances superstitieuses. L'interprétation des songes fait le fond de la science des sorciers chez la plupart des populations sauvages [2]. Les Grecs, même à une époque où la superstition n'exerçait plus un empire aussi absolu sur les esprits, continuèrent d'attacher une grande importance à l'obser-

[1] Tel était le nom sous lequel on désignait ceux qui inspectaient les entrailles des victimes. On les qualifiait aussi de θυοσκόποι, σπλαγχνοσκόποι, ἡπατοσκόποι. Les auteurs grecs font fréquemment mention de l'emploi de ces différents genres de divination. (voy. Æschyl. *Prometh.*, 493 ; Euripid. *Electr.*, 432, sq.; Dion. Cass., LXXVIII, 7 ; Plutarch. *Cimon.*, § 18 ; *Alex.*, § 73 ; Xenoph. *Hellen.*, III, c. 4, § 15). C'était surtout comme aruspices que les Iamides et les Clytiades s'étaient acquis une grande célébrité (Cicer., *De divin.*, I, 41 ; II, 12). Le nom de Delphos, que Pline (*Hist. nat.*, VII, 56) donne à un fils d'Apollon qui passait pour l'inventeur de ce mode de divination, tend à faire croire que c'était surtout à Delphes que ce mode de divination avait acquis une grande importance.

[2] La divination par les songes existait chez toutes les populations indiennes de l'Amérique, et elle se continue encore aujourd'hui. Les Schawnies avaient notamment une fête dans laquelle ils jeûnaient pour obtenir des songes prophétiques. (Voy. John Tanner, *Mémoires*, trad. Blosseville, *Append.*, p. 347.

vation des songes, confirmés qu'ils étaient dans cette fausse créance par sa généralité. Nul peuple de l'antiquité n'échappa en effet à cette superstition, qui continua de régner jusqu'aux premiers siècles de notre ère, chez les Égyptiens [1], les Phéniciens [2], les Juifs [3], les Babyloniens [4] et les Perses [5]. Aussi voit-on plusieurs des hommes les plus éminents de la Grèce accepter la croyance aux songes comme une opinion raisonnable. Socrate entreprit une foule d'actions d'après des avertissements qu'il tirait de ses rêves [6]. Xénophon, son élève, montrait encore à cet égard une plus grande crédulité [7], et il admettait, avec la plupart des philosophes de son temps, que l'âme, pendant le sommeil, est plus dégagée des liens du corps, et conséquemment dans une relation plus immédiate avec la Divinité [8].

[1] *Genes.*, XLI, 1, sq. Voyez notamment les songes de Nectanèbe et de Ptolémée, consignés dans les papyrus égyptiens (ap. Leemans, *Papyr. græc. Musei antiquarii publici*, Lugdun. Batavor., p. 116, 122).

[2] I *Reg.*, XXVIII, 6.

[3] *Genes.*, XXXI, 24; XL, 41, sq.; *Deuteron.*, XIII, 2, 3; Jerem., XXVII, 9. Philon., *De vit. contempl.*, p. 473, edit. Mangey. Cette croyance passa ensuite chez les chrétiens, qui pratiquèrent activement l'onéiromancie jusque dans le moyen âge. (Voy. Pierre d'Ailly, *De falsis prophetis*, ap. *Opera Johannis Gersonii*, col. 553.)

[4] Herodot., I, 181. Photius, *Bibl.* cod. 74, edit. Bekker, p. 75. Daniel, IV, 1, sq.

[5] Herodot., VI, 107.

[6] Plat. *Phæd.*, § 2, p. 138, edit. Bekker. Plutarch., *Quomodo adolescens poet. legere deb.*, § 2, p. 60, edit. Wyttenbach.

[7] Xenoph. *Cyr. exped.*, III, c. 1, §§ 2, 4, c. 3, § 5. Xénophon suit en cela l'opinion d'Hermogène. Plutarch., *De vitâ secund. Epicur. præcept.*, § 22, p. 504, edit. Wyttenbach.

[8] Θειοτάτη (ψυχὴ) τότε γὰρ μάλιστα ἐλευθεροῦται, dit Xénophon (*Cyropæd.*, VIII, c. 7, 21). Cf. Aristot., *De divinatione per somnium*, c. 1, 2. Plat. *Critias*, p. 441; *Respubl.*, IX, p. 571; *Phæd.*, p. 60 E. Plutarch., *De placit. philos.*, V, 1, 2, p. 649, sq. Nemesian., *De natur. homin.*, p. 9. Ammian. Marcell., XIV, 11.

Certaines villes étaient en grande renommée pour leurs interprètes des songes : de ce nombre étaient Telmissus et Gadès [1]. En Macédoine, les rois se faisaient toujours accompagner de devins pour interpréter leurs songes [2].

Athènes renfermait dans ses murs une foule de charlatans qui expliquaient, pour de l'argent, leurs rêves aux premiers venus [3], et c'est à cette triste profession que se trouva réduit le neveu d'Aristide, Lysimaque, qui donnait ses consultations prophétiques près du temple de Dionysos [4]. Quelques-uns de ces devins s'étaient pourtant acquis un certain nom; de ce nombre était Antiphon [5].

Les interprètes des rêves se servaient en général de tablettes, sur lesquelles étaient figurés les principaux objets qui pouvaient se présenter en songe, mis en regard de leur explication [6]. L'*oneirocritique* ou *oneiromancie* devint l'objet de traités plus savants [7], une fois qu'elle

[1] Tatian. *Orat. ad Græcos*, § 1.

[2] C'est ainsi que les devins furent consultés par Alexandre, sur le songe qu'il avait eu touchant le siége de Tyr, songe qu'ils ne manquèrent pas d'interpréter dans un sens favorable aux projets du monarque macédonien. (Plutarch. *Alex.*, § 24, p. 59, edit. Reiske.)

[3] Alciphron. *Epist.*, 111, 59, t. II, p. 180, edit. Wagner.

[4] Plutarch. *Aristid.*, § 37.

[5] Cicer., *De divinat.*, I, 20, 51, 11, 70. Cf. Artemid. *Oneirocrit.*, II, 14, p. 167, edit. Reiff.

[6] Plutarch., *loc. cit.* L'empereur Auguste possédait de pareilles tablettes, et s'en servait pour expliquer ses songes et ceux d'autrui. (Sueton. *Aug.*, c. 91.)

[7] Voy. *Oracula in somniis data*, ap. *Oracul. metr. a Joh. Opsopœo collecta.* Astrampsychus, *De somniorum judiciis*, ad calcem Gal. *Oracul. Sibyll.*, t, II, p. 62, sq. Valer. Maxim., *De insomniis*, I, 7. Macrob., *Libri II in somnium Scipionis*. Niceph. patriarch. Const. *Oneirocrit.*, p. 396 sq., 404 sq., ap. Val. Maxim., edit. Hase, t. II, part. II. Cf. dans les *Mémoires de l'anc. Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XXXVIII, p. 74 et suiv. Burigny, *Sur la superstition des anciens à l'égard des songes.*

eut pris une des premières places parmi les sciences occultes. L'un de ces traités, celui d'Artémidore[1], est parvenu jusqu'à nous; et de même qu'on voulut faire remonter la divination par le feu à Amphiaraüs, on fit honneur de l'oneiromancie à un autre devin célèbre, Amphitryon[2].

Cependant l'inanité des rêves n'avait pas toujours échappé aux anciens. Ils avaient aisément reconnu qu'une foule de rêves ne sont que des apparences mensongères, et ils furent alors entraînés à supposer que Zeus les envoyait[3] parfois pour tromper les hommes. Homère fait descendre les songes par deux portes, l'une d'ivoire, l'autre de corne : la première donnant passage aux songes véridiques[4], la seconde aux décevants et aux trompeurs : cette idée reposait sur la liaison qui existe en grec entre les mots *ivoire* et *corne*, *vérité* et *mensonge*[5].

On ne se contenta pas de tenir les songes pour une communication des dieux, et en particulier pour l'œuvre du dieu de la nuit et du sommeil[6]; comme il arrive

[1] Plin. *Hist. nat.*, VII, p. 416.

[2] Voy. Artemid. *Oneirocrit.*, edit. Rigalt. et Reiff (Lipsiæ, 1805).

[3] Homère nous représente déjà les songes comme envoyés par Zeus (voy. *Iliad.*, I, 63; II, 5). C'est seulement beaucoup plus tard que les Grecs reconnurent un dieu spécial présidant aux songes (voy. Pausan., II, c. 10, § 2). Les Grecs révéraient aussi certaines divinités comme présidant aux songes, et ils leur donnaient le nom d'ἐπιδῶται (voy. Ph. Le Bas, *Inscript. de Morée*, p. 249, n° 3; Panofka, *Asklepios und die Asklepiaden*, p. 34).

[4] Voy. *Odyss.*, XIX, 562-566. Cf. Macrob., *I in somn. Scipion.*, c. 3.

[5] En effet, en grec, *ivoire* se dit ἐλέφας, mot qui rappelle le verbe ἐλεφαίρεσθαι, *tromper*, et *corne* se dit κέρας, qui rappelle le verbe κραίνειν, signifiant *réaliser*.

[6] Hésiode et Homère nous représentent les songes comme des enfants de la Nuit (*Theogon.*, 209 et sq.; *Odyss.*, XXIV, 12; XIX, 560). Cf. Virgil. *Æneid.*, VI, 894; Ovid. *Metam.*, II, 633.

souvent que l'on croit voir en songe l'image de personnes mortes, ou, pour me servir de l'expression grecque, leur εἴδωλον [1], on attribua l'envoi des songes aux âmes des morts ou aux divinités qui veillaient sur elles, Hermès Psychopompe [2], la Terre, et en général les dieux catachthoniens [3]. Les poëtes donnaient les rêves pour des enfants de la Terre et de la Nuit, génies aux ailes noires [4], qui venaient révéler aux hommes leur destinée. Mais une distinction s'opéra naturellement entre les rêves purement symboliques tenus pour des communications divines (χρηματισμοί) qui avaient besoin de l'interprétation d'un devin, et ceux où une divinité, un héros, l'âme d'un mort, se manifestaient en personne au dormeur et lui faisaient une révélation (ὅραμα) [5]. C'était cette dernière sorte de rêve, que l'on recherchait surtout dans les oracles. Mais l'existence d'un mantéion n'était pas indispensable pour que le dieu vînt annoncer l'avenir dans des apparitions nocturnes. Nous voyons, par exemple, Déméter et Proserpine avertir en songe leur prêtresse, à Corinthe, d'accom-

[1] Voy. Homer. *Odyss.*, IV, 796; *Iliad.*, XXIII, 65.

[2] Voy. Euripid. *Hecub.*, 70. Cet attribut d'Hermès lui avait valu le surnom d'*Oneiropompe* (voy. *Iliad.*, XXIV, 343, 445; Homer. *Hymn.*, XIV; Eustath. *ad Hom.*, p. 1574, 36; Athen., I, p. 16; Virgil. *Æneid.*, IV, 556). De là l'usage d'offrir à ce dieu, avant de se coucher, une libation (*Odyss.*, VII, 138; Plutarch. *Conviv.*, VII, 9; Eustath., p. 1470, 62), qui recevait, pour ce motif, le nom d'Hermès (Philostr. *Her.*, X, 8; Poll., VI, 16).

[3] Dans les villes voisines du Méandre, les dieux *catachthoniens* passaient pour envoyer des songes à ceux qui visitaient leur sanctuaire. (Pausan., X, c. 32, § 9.)

[4] Euripid. *Hecub.*, 70.

[5] Voyez, à ce sujet, Baur, *Symbolik*, t. II, part. II, p. 17. Cf. Cicer., *De divinat.*, I, c. 21, § 23.

pagner Timoléon durant son passage en Sicile [1], bien qu'elles n'eussent pas d'oracle dans cette ville. Ces apparitions pouvaient même se produire dans des lieux privés, comme nous le montre l'anecdote rapportée sur le philosophe Stilpon, auquel Poséidon vint reprocher en songe de ne lui avoir point sacrifié un bœuf, comme ses prêtres avaient coutume de le faire [2]. Toutefois ces apparitions divines, ces théophanies dont certains individus étaient favorisés, ne constituaient que des cas exceptionnels. Elles étaient, au contraire, journalières dans les temples où existait un oracle fondé sur les songes, et pour les obtenir, les consultants devaient dormir dans le sanctuaire [3]. Quelquefois c'était le prêtre qui se chargeait d'aller ainsi interroger le dieu, comme cela se passait dans l'antre de Charon à Nyssa [4]; après quo il communiquait aux profanes les avertissements qui lui avaient été donnés, les remèdes qui lui avaient été indiqués; car c'était presque toujours des malades qui s'adressaient à l'oracle. Plus habituellement ceux-ci se ren-

[1] Voy. Diodor. Sic., XVI, 66. On dormait ainsi parfois dans le temple d'Hercule, à Thèbes, pour avoir des rêves prophétiques. (Plutarch., *De malign. Herodot.*, § 31, p. 477, edit. Wyttenb.)

[2] Voy. Plutarch., *De progress. virtutis*, § 12, p. 318, edit. Wyttenb. Stilpon, sans s'étonner de ces menaces, répondit au dieu : « Eh quoi! Poséidon, vous venez vous plaindre comme un enfant, parce que je n'ai point voulu m'endetter pour remplir toute la ville de l'odeur des victimes, et que je me suis contenté de vous offrir un sacrifice modeste de ce que j'avais chez moi. » A cette réponse, le dieu lui tendit la main en souriant, et lui promit d'envoyer cette année aux Mégariens, pour l'amour de lui, une abondante provision d'anchois.

[3] C'est ce que l'on appelait ἐγκοίμησις ou *incubation.* (Voy. à ce sujet Æschyl. *Prom.*, 484. Jambl., *De myst.*, III, 2. Herodot., IV, 172; VII, 12, sq. Pausan., X, c. 32, § 3. Serv., *ad Æneid.*, VII, 95.)

[4] Eustath. *Schol. ad Dionys. Perieg.*, v. 1153, p. 313, edit. Bernhardy.

daient eux-mêmes dans le lieu saint où ils se couchaient, et, l'esprit tout préoccupé de la divinité fatidique, ils ne tardaient pas à la voir en songe. C'est ce qui se passait au temple de Pasiphaé [1], antique déesse dont le caractère et l'origine avaient peu à peu été oubliés [2], et dans celui d'Ino [3], déesse qui n'était peut-être qu'une autre forme de Pasiphaé [4]. En cas d'incertitude sur une décision importante à prendre, les magistrats de Sparte allaient dormir dans le temple de cette dernière divinité, qui leur révélait en songe ce qu'ils devaient faire [5]. Cet usage se retrouvait dans tout l'Orient; il existait notamment à Babylone, dans le temple de Mylitta. Les femmes y venaient passer la nuit, dans le but d'avoir des songes que l'on enregistrait ensuite et dont on tirait des présages [6]. Mais les remèdes faisant l'objet principal des consulta-

[1] Plutarch. *Agis*, § 9, p. 511, edit. Reiske.

[2] Plutarque nous dit en effet (*loc. cit.*) : « Quelques-uns prétendent que cette Pasiphaé est une des Atlantides, filles de Zeus, et qu'elle eut pour fils Ammon ; d'autres assurent que c'est Cassandre, fille de Priam, qui mourut dans Thalames, et qui reçut le nom de Pasiphaé, parce qu'elle rendait ses oracles à tout le monde. Mais Philarque écrit que la fille d'Amyclès, appelée Daphné, fuyant la vive poursuite d'Apollon, qui voulait obtenir ses faveurs, après avoir été changée en une plante qui porte son nom, fut honorée par ce dieu d'un culte et reçut le don de prophétie. » Cette Pasiphaé était vraisemblablement la divinité crétoise. (Voy. tome I[er], p. 507.)

[3] Ou Inos (Pausan., III, c. 26, § 1).

[4] Si l'on rapproche le témoignage de Pausanias sur le temple d'Ino, et celui de Plutarque sur celui de Pasiphaé, on est frappé de la conformité de leurs récits, et l'on se trouve conduit ainsi à identifier non-seulement les deux déesses, mais les deux temples. Les noms de Pasiphaé et d'Ino conviennent fort bien tous les deux à des déesses lunaires. (Cf. Plutarch. *Cleomen.*, § 7, p. 544, edit. Reiske.)

[5] Cicer., *De divinat.*, I, 43.

[6] Jamblich. *Babylon.*, ap. Phot. *Bibl.*, cod. XCIV, edit. Bekker, p. 75. Cet usage se retrouvait, au dire d'Aristote, dans le temple d'une

tions adressées aux dieux [1] par le rite de l'incubation [2], le sanctuaire des divinités médicales devint le théâtre le plus habituel de ce mode de divination. On ne le trouve pas, en effet, seulement pratiqué dans le temple de divinités qui n'étaient qu'accidentellement consultées par les malades, comme dans celui de Dionysos à Amphiclée [3], mais encore dans ceux des divinités qui présidaient spécialement à la guérison : telles qu'Athéné [4],

des divinités de la Sardaigne (Tertullian., *De anima*, c. 47). Il y avait été vraisemblablement porté par les Phéniciens.

[1] Les anciens ont fait mention d'un grand nombre de guérisons obtenues par des remèdes que les dieux avaient révélés en songe. Le rhéteur Ælius Aristide a raconté en grand détail des guérisons de ce genre dont il était redevable à des divinités médicales (*Orat. in Æsculap.*, ap. *Opera*, edit. Jebb., t. I, p. 88, sq. ; *Sacr. serm.*, I, p. 273, sq. ; *Serm.*, t. VI, p. 321, sq.). On devra consulter sur ce sujet Aubin Gauthier (*Histoire du somnambulisme chez tous les peuples*, Paris, 1842, 2 vol. in-8), et Auguste Gauthier (*Recherches historiques sur l'exercice de la médecine dans les temples, chez les peuples de l'antiquité*, Lyon, 1844, in-12). Les médecins de l'antiquité avaient eux-mêmes été frappés des faits de ce genre, et ont traité ce sujet dans des écrits dont quelques-uns nous sont parvenus (voy. Hippocrat., Περὶ ἐνυπνίων, c. 13, *Œuvres*, trad. Littré, t. VI, p. 642 ; Aristot., Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς, ap. *Parv. natur.*; Galen., Περὶ ἐξ ἐνυπνίων διαγνώσεως, ap. *Oper.*, edit. Kuhn, t. VI, p. 832, sq.). Cicéron (*De divinat.*, II, 69) remarque aussi que les remèdes sont quelquefois révélés en songe aux malades. (Cf. Burdach, *Traité de physiologie*, trad. Jourdan, t. V, p. 205 et suiv. Oribase, *Œuvres*, trad. Daremberg, t. II, p. 787.)

[2] Voy. H. Meibom., *Dissertatio de incubatione in fanis deorum medicinæ causa olim facta*, ap. Schlæger, *Collect. dissertat. rarior. de antiquit. sacris et profanis* (Helmst., 1742), et surtout l'excellente dissertation de M. G. Wolf, intitulée : *De novissima oraculorum ætate* (Berolini, 1854, in-4).

[3] Pausan., X, c. 33, § 5.

[4] On rapportait, par exemple, qu'une jeune esclave aimée de Périclès étant tombée du faîte du temple d'Athéné, alors en construction sur l'Acropole, avait été guérie par l'emploi de la plante parthénium, que la déesse avait révélée en songe à Périclès.

qui était à Athènes la déesse médicale, et qui transporta ce caractère à la Minerve de Rome [1]; les dieux *Sotères*, qui avaient un temple à Lébédos en Lydie [2]; Hémithée, qui avait un sanctuaire dans la Chersonnèse et dont les guérisons miraculeuses étaient fort en renom [3]; Esculape enfin, le dieu médical par excellence, dans les temples duquel la pratique de l'incubation était générale. Les malades, après avoir adoré le dieu, se couchaient tout de leur long, en s'appliquant le visage contre terre [4], et s'endormaient ainsi dans le sanctuaire. Le dieu leur apparaissait alors et leur révélait le caractère du mal dont ils étaient atteints, les remèdes dont ils devaient faire usage. « Esculape ordonne aux uns, écrit le rhéteur Ælius Aristide, de boire du plâtre ; aux autres il prescrit la ciguë ; à quelques-uns, il ordonne de se laver nus dans l'eau froide ; et si les malades exécutent cette dernière prescription, ils n'en gardent pas moins leur chaleur naturelle. Le dieu guérit les catarrhes et les rhumes, en vous faisant plonger dans les fleuves et dans la mer ; à ceux qui sont depuis longtemps alités et souffrants, il prescrit de longues marches ; chez ceux qui ont besoin de nourriture, il détermine d'abondantes évacuations ; et moi, lorsque je puis à peine respirer, il m'ordonne de lire et d'écrire [5]. »

De pareilles prescriptions devaient agir puissamment

[1] Valer. Maxim., I, 7, *De somn. roman.*, § 1.

[2] Æl. Aristid. *Sacr. serm.*, III, p. 311, edit. Jebb. Voyez, sur les dieux Sotères, Panofka, *Asklepios und die Asklepiaden*, p. 19.

[3] Diodor. Sic., V, 62, 63.

[4] C'est dans cette posture qu'on adorait le dieu. (Voy. Diogen. Laert. *Vit. Diogen.*, VI, p. 388.)

[5] Æl. Aristid. *Orat. in Æsculap.*, edit. Jebb., t. I, p. 38, edit. Dindorf, t. I, p. 67.

sur l'imagination, provoquer des surexcitations de la volonté qui réagissaient ensuite sur le mal. De là des guérisons vraiment miraculeuses[1], du même ordre que celles qu'on vit plus tard Pyrrhus[2] et Vespasien[3] opérer, et tout à fait analogues à celles dont les tombeaux des saints étaient, au moyen âge, le théâtre[4].

L'usage de l'incubation, qu'on trouve en vigueur à Épidaure[5], à Athènes[6], à Tithorée[7], à Pergame[8], à Éges en Cilicie[9], à Smyrne[10], à Pœmanénon en Mysie[11],

[1] Plusieurs de ces guérisons sont constatées par des inscriptions placées comme ex-voto par ceux qui en avaient été l'objet. Il y a parmi eux des aveugles, des personnes atteintes de pleurésie et d'hémorrhagie rebelles à tous les remèdes de la médecine. (Voy. Bœckh, *Corp. inscr. græc.*, t. III, p. 802 et sq. Cf. Diodor. Sic., I, 35.)

[2] Voyez, sur ces guérisons que le roi d'Épire opérait en touchant de son pied droit l'organe malade, et après avoir sacrifié un coq blanc à Esculape, Plutarch. *Pyrrh.*, § 3, p. 721, edit. Reiske.

[3] Sueton. *Vespas.*, § 7. Cf. T. J. Pettigrew, *On superstitions connected with the history and practice of medicine and surgery*, p. 28 (London, 1844).

[4] Gregor. Turon. *Libri miraculorum.* Surius, *Vit. sanctor.*, passim.

[5] Pausan., II, c. 27, § 2. Solin., VII, 10. Plaut. *Curcul.*, I, 61. S. Hieronym. *in Is.*, c. 55, *Opera*, t. III, p. 482, edit. Mart. Au temps de Paul Émile, ce mantéion médical commençait à être abandonné (Tit. Liv., XIV, 28). Les *dieux Épidotes*, qui envoyaient aussi des songes prophétiques, avaient un autel dans ce temple (voy. Ph. Le Bas, *Inscr. de Morée*, p. 249, n° 73).

[6] Aristophan. *Plut.*, 660, sq. Le comique athénien a parodié, dans une amusante bouffonnerie, ces usages religieux. (Cf. cependant les observations d'Osann, ap. *Syllog. ant. inscr.*, p. 56.)

[7] Pausan., X, c. 32, § 2. On trouvait dans le temple de Tithorée un lit disposé tout exprès pour le malade, à la droite de la statue du dieu, qui recevait dans cette ville le surnom d'*archagète*.

[8] Æl. Aristid. *Sacr. serm.*, I, p. 285, edit. Jebb.

[9] Euseb., *De vita Constantini*, III, 56.

[10] Æl. Arist. *Sacr. serm.*, I, edit. Jebb., t. I, p. 277.

[11] Id., *ibid.*, IV, edit. Jebb., t. I, p. 321.

fut vraisemblablement transporté par les Grecs dans les temples de Sérapis [1] et d'Isis [2], et se continua jusque dans les derniers temps du paganisme [3].

Quelquefois, ainsi qu'on l'apprend par l'histoire de la guérison de Phalysios [4], le dieu de la santé n'apparaissait pas en personne au malade, et communiquait à autrui le remède qui devait infailliblement le guérir. Cette même aventure nous montre aussi que le grand moyen de guérison était, avant tout, une foi vive dans la puissance de la divinité médicale. La foi à l'efficacité d'un remède [5], surtout dans les affections nerveuses, exerce une influence incontestable et salutaire, lors même que ce remède n'a par lui-même aucune vertu [6]. C'est ainsi que l'on peut

[1] Arrian., VII, c. 7, § 8. Strab., XVII, p. 801.

[2] Pausan., X, c. 32, § 9. Diod. Sic., I, 35.

[3] Le philosophe Antiochus, qui vivait au temps de Sévère, passait presque toutes les nuits dans le temple d'Éges (Philostr. *Vit. Sophist.*, II, c. 4, p. 568, edit. Olearius), et Caracalla se rendit encore au temple d'Esculape, à Pergame, pour consulter le dieu (Herodian., IV, § 8, p. 919, edit. Irmisch). L'usage de l'incubation paraît avoir été directement emprunté par les chrétiens au paganisme, puisqu'il se continua dans certaines églises qui avaient été élevées sur l'emplacement de temples consacrés à des divinités médicales. Voyez, à ce sujet, mon mémoire sur le temple appelé *Sosthenium* (*Rev. archéol.*, t. VI, p. 144, et t. VII, p. 257), où j'ai établi que l'incubation pratiquée pour consulter Jasion, Esculape ou Sérapis, avait été ensuite appliquée à saint Michel et aux *saints anargyres*, Côme et Damien. Cet usage se retrouve encore dans certaines localités de l'Europe, et notamment au puits de Saint-Tègle, dans le pays de Galles (*Revue Britannique*, 5e série, I, p. 364).

[4] Pausan., X, c. 38, § 7.

[5] Ἐλπίζων δὲ τι ἐκ τοῦ Ἀσκληπιοῦ χρηστόν, dit de Phalysios, Pausanias (*loc. cit.*).

[6] Voyez, à ce sujet, les judicieuses observations de Corneille Agrippa, dans son traité *De vanit. scientiar.*, lib. I, c. 65, et ce que je dis dans mon mémoire intitulé : *Les mystiques extatiques et les stigmatisés* (*Annales médico-psychologigues*, t. XIX, p. 180 et sv.).

expliquer une foule de guérisons dont les sanctuaires d'Esculape et des autres divinités de la santé ont été certainement le théâtre [1]. Le caractère de ces cures n'est pas d'ailleurs aussi merveilleux que le représentent les anciens; elles étaient généralement le résultat d'un traitement que les prêtres avaient su habilement combiner avec les rites d'adoration; c'est ainsi qu'ils ordonnaient à ceux qui venaient consulter Amphiaraüs [2], des bains d'eau froide, dont l'usage rappelle le traitement hydrothérapique qu'on sait n'avoir pas été inconnu à l'antiquité [3].

On n'avait pas toujours besoin d'entrer dans les temples pour pratiquer le rite divinatoire de l'incubation. Il suffisait de se coucher sur une peau de brebis, et d'attendre là, en dormant, que la divinité vînt se révéler à vous. C'est ainsi que cela se passait à Orope en Béotie, au temple d'Amphiaraüs [4], qui n'était sans doute, dans le principe, que l'héroon élevé près de son tombeau. Comme on croyait que les âmes des devins célèbres restaient en possession de la faculté prophétique qu'ils avaient eue de leur vivant; supposer que cette faculté se communiquait à ceux qui venaient visiter leurs tombeaux, était une idée qui s'offrait naturellement à l'esprit superstitieux des anciens.

[1] La légende s'empara ensuite de ces guérisons réelles, pour ajouter à leur merveilleux. On alla même jusqu'à raconter que de véritables résurrections avaient été opérées par la vertu d'Esculape. (Voy. Apul. *Florid.*, IV, 9.)

[2] Xenoph. *Memor.*, III, c. 13. Cf. Æl. Arist. *Orat. II in Æsculap.*, edit. Jebb., t. I, p. 45.

[3] Voyez l'épigramme de Léon le Philosophe, donnée dans N. Piccolos, *Supplém. à l'Anthologie grecque*, p. 209 (Paris, 1853).

[4] Herodot., VIII, 134. Strab., IX, p. 390. Pausan., I, c. 34, § 4. Plutarch. *Aristid.*, § 19, p. 523, edit. Reiske.

De là l'origine des oracles établis près des tombeaux, des héroons de tous les devins fameux, de Calchas, d'Amphilochus, de Mopsus, de Trophonius. Dans la Daunie, il existait deux héroons remarquables, élevés sur une colline appelée *Drium*. L'un de ces héroons était consacré à Calchas, et ceux qui venaient interroger l'oracle devaient offrir pour victime un bélier noir et s'endormir ensuite sur sa peau [1]. A Mallus, on se soumettait aux mêmes prescriptions pour consulter l'oracle d'Amphilochus [2]; et dans une autre ville de la Cilicie, on observait aussi ce rite au mantéion de Mopsus [3]. Je reviendrai plus loin sur l'oracle de Trophonius [4].

Il est probable que le procédé de divination qui consistait à aller dormir près des tombeaux et à s'étendre sur une peau d'animal, remonte à la plus haute antiquité. J'ai dit tout à l'heure qu'il se pratiquait à Babylone; on le retrouve dans toutes les parties de la Grèce, et il existait en Italie, comme le constatent des vers bien connus de Virgile [5]. C'était de la sorte que l'on consultait l'oracle de Faunus [6], le grand dieu fatidique des Latins.

[1] Strab., VI, p. 284.

[2] Pausan., I, c. 24, § 2. Lucian. *Alexand.*, § 29. Dion. Cassius, lib. LXXII, 7; XVIII, p. 469, edit. Sturz, p. 353, edit. Bekker. Cet oracle était encore en renom au temps de Commode.

[3] Voy. Plutarch. *De defectu orac.*, c. 45, p. 773, edit. Wyttenb. Origen., *Adv. Celsum*, lib. VII, c. 85. *Schol. ad Stat. Theb.*, III, 521. Lucian. *Philopseud.*, c. 38.

[4] Ce héros et plusieurs autres divinités se montraient en songe à ceux qui se rendaient dans l'antre, pour interroger l'oracle. (Origen., *Adv. Cels.*, VII, c. 35. Pausan., IX, c. 39, § 4, 5. Æl. Aristid. *Orat. in Serap.*, t. I, p. 48. Tertullian., *De anima*, c. 46.)

[5] Virgil. *Æneid.*, lib. VII, v. 59, sq., v. 95 et sq. Serv., *ad h. l.* Cf. Plaut. *Curcul.*, act. I, sc. 1, v. 61.

[6] Ovid. *Fast.*, IV, 653.

L'incubation faisait vraisemblablement partie de cet ensemble de rites et de traditions que les races indo-européennes apportèrent d'Asie en Grèce [1]. Pomponius Méla [2] nous dit que, chez un certain peuple de l'Afrique, celui qui voulait consulter l'avenir allait dormir sur le tombeau de ses ancêtres, et qu'il prenait comme autant de révélations les songes qu'il avait alors. Dans les cantons du Caucase où l'islamisme n'a pas pénétré, on offre à Ilia ou Élie, dans les lieux consacrés, des chèvres dont on mange la chair et dont on étend la peau sur un grand arbre [3]. Le jour de la fête du saint, ces peaux sont honorées d'une manière particulière, afin que le prophète éloigne la grêle et accorde une riche moisson. Les habitants des hautes montagnes se rendent souvent à ces endroits, où ils s'enivrent avec la fumée du *rhododendron caucasicum*. Une fois assoupis, ils regardent leurs rêves comme des présages sur lesquels ils doivent régler leurs actions [4].

La prétention habituelle des principaux oracles de la Grèce était d'avoir eu pour fondateur un devin célèbre [5], et afin de la justifier, on supposait des traditions

[1] Saint Jérôme nous représente, en effet, comme général chez les païens, l'usage de se coucher sur les peaux des victimes, afin d'obtenir en songe des oracles : « *In delubris idolorum dormiens, ubi stratis pellibus hostiarum incubare soliti erant, ut somniis futura cognoscerent.* » (S. Hieronym., *in Isaiam*, c. 65, t. III, p. 482, ap. *Opera*, edit. Mart.)

[2] Pomp. Mela, I, 8, 50.

[3] Les anciens paraissent avoir, du reste, attribué une vertu magique aux peaux de chèvre ; voilà pourquoi les purificateurs défendaient à ceux qu'ils traitaient du mal sacré ou de l'épilepsie de coucher sur cette espèce de peau. (Hippocrat., *De morbo sacro*, § 1, ap. *Œuvr.*, traduct. Littré, t. VI, p. 356.)

[4] Voy. Klaproth, *Tableau du Caucase*, p. 99.

[5] Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 338.

mythiques. C'est ainsi que l'oracle d'Apollon Clarien, à Colophon, passait pour avoir été établi par Manto, fille de Tirésias, et était rattaché par son origine à l'oracle d'Apollon Delphien [1]. De même Amphilochus, que l'on avait rapproché par un lien de filiation de Manto, et Mopsus, étaient donnés comme les fondateurs de l'oracle de Mallus [2]. L'opinion que tout oracle avait eu un devin pour fondateur devint même si générale, que l'on finit par transformer en un devin le dieu au nom duquel on annonçait l'avenir. Le surnom de ce dieu servait à composer celui du devin. C'est ainsi que l'oracle d'Apollon Clarien fut représenté comme ayant été institué par un prophète appelé Claros [3], et que le surnom de Carnéien, que portait la même divinité, dans une fête bien célèbre des Doriens, fit imaginer le nom de Carnos qu'on donna comme étant celui d'un devin qui avait prophétisé au temps des Héraclides [4]. Les familles des devins de l'Élide, les Iamides, les Clytiades, étaient dans une possession héréditaire et traditionnelle de la faculté divinatoire [5], et peut-être la prétention de remonter à Iamus, le fondateur supposé de l'aruspicine, qu'avait la première famille, et celle de remonter à Alcméon qu'avait la seconde, n'étaient-elles fondées l'une et l'autre que sur des traditions également fabuleuses. On doit reconnaître cependant qu'il

[1] Voy. Strab., XIV, p. 642. Pausan., VII, c. 3, § 1, c. 5, § 5; VIII, c. 29, § 3.

[2] Voy. Strab., XIV, p. 675. Cf. Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 338.

[3] Theopomp., ap. *Schol. Theocrit. Idyll.*, V, v. 83.

[4] Theopomp., ap. *Schol. Apollon. Rhod.*, I, v. 388.

[5] Voy. Pausan., VI, c. 2, § 3, c. 17, § 4. Cf. Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 337. On voit par Homère (*Odyss.*, X, v. 235, sq.) que les plus célèbres devins étaient rattachés les uns aux autres par des liens de parenté, et donnés comme constituant une seule famille.

existait réellement chez les Grecs des familles de voyants dont l'origine se perdait dans la nuit des temps. Il y avait même des localités, comme Telmissus[1], dont la plupart des habitants passaient pour d'habiles devins, absolument comme au moyen âge et jusqu'à nos jours, les bergers de certaines vallées et de certaines provinces étaient presque tous tenus pour sorciers. Non loin de Rome, au territoire des Falisques, se trouvaient de même quelques familles qu'on nommait les *Hirpiens*, et qui exerçaient héréditairement le droit, lors du sacrifice annuel à Apollon[2], près du mont Soracte, de pratiquer les rites magiques et divinatoires usités dans cette cérémonie. Les Marses[3], et certains peuples anciens de l'Afrique, passaient de même pour enchanteurs ou sorciers[4], tout comme encore aujourd'hui, au Darfour[5], on tient pour magi-

[1] Herodot., I, 78. Clem. Alex. *Stromat.*, I, p. 361, edit. Potter.

[2] Les Hirpiens marchaient alors sans se brûler sur un bûcher embrasé. Un sénatus-consulte les exempta à perpétuité, à raison du caractère sacerdotal dont ils étaient revêtus, du service militaire et de toutes les autres charges publiques. (Voy. Plin. *Hist. nat.*, lib. VII, c. 2.)

[3] Plin. *Hist. nat.*, XXI, 13, 45 ; XXVIII, 3, 6. Aulu-Gelle, XVI, 2. Solin., c. 2. Virgil. *Æneid.*, VII, 754, sq. Silius Ital., I, 411.

[4] Isigone et Nymphodore rapportent qu'on trouve en Afrique des familles d'enchanteurs dont la louange maligne fait périr les troupeaux, dessécher les arbres et mourir les enfants (Plin. *Hist. nat.*, lib. VII, c. 2). Il y avait des familles et des peuples entiers, dans l'antiquité, auxquels on attribuait le mauvais œil, et qui possédaient, disait-on, une double prunelle. (Voy. tous les détails donnés d'après les auteurs anciens, par Pline, *loc. cit.*)

[5] Les Foriens, ou habitants du Darfour, assurent que les Maçalyt et les Fémourkeh ont la puissance de se métamorphoser en diverses espèces d'animaux : les Maçalyt, en chiens, en hyènes, en chats; les Fémourkeh, en lions, et, trois jours après leur mort, ils ressuscitent pour aller se marier de nouveau dans un autre pays. (Mohammed el Tounsy, *Voyage au Darfour*, traduit par le Dr Perron, p. 355.)

ciennes diverses tribus ennemies; et en Amérique, des peuplades entières sont redoutées pour leur puissance magique[1].

. Le serpent figure aussi chez les Grecs comme un moyen de divination. Suivant l'auteur du traité sur l'astrologie[2], attribué à Lucien, un serpent était placé sous le trépied de la Pythie à Delphes. On sait d'ailleurs que, chez une foule de populations sauvages, ce reptile joue un grand rôle dans les enchantements et les opérations divinatoires[3]. Nous voyons aussi le même animal figurer de bonne heure dans les mythes qui se rattachaient à l'établissement des oracles. Iamus, l'ancêtre des Iamides, passait pour un fils d'Apollon et d'une nymphe arcadienne nommée Évadné, et fille de Poséidon. La légende disait que cet Iamus avait dû son nom à ce qu'il était né sur la fleur d'une violette où deux serpents étaient venus

1 Par exemple, en Bolivie, les Indiens Callahuagas, qui constituent une nation enclavée au milieu de celles des Quichuas et des Aymaras, jouissent d'une grande réputation de sorcellerie. (Voy. Weddell, *Voyage dans le nord de la Bolivie*, p. 177.)

2 *De astrolog.*, § 23. Au dire d'Élien (*De nat. animal.*, IV, 16), le serpent était un symbole de divination, parce qu'il sent plus vite que les autres animaux les changements qui s'opèrent dans l'atmosphère.

3 En effet, les serpents ont été adorés comme des divinités par un grand nombre de peuplades sauvages. Les insulaires des îles Viti croient que l'Être suprême a la forme d'un serpent et habite certaines grottes (voy. Dumont d'Urville, *Voyage au pôle sud et en Océanie*, t. XIV, p. 401). Les serpents étaient regardés comme des divinités familières et domestiques par une foule de populations indo-européennes. Les monuments figurés nous représentent toujours les génies locaux sous la figure de serpents. Les anciens habitants de la Lithuanie et de la Samogitie nourrissaient des serpents dans leurs demeures, auxquels, à certaines époques de l'année, ils faisaient des sacrifices et offraient des gâteaux, tirant des présages de la manière dont ces reptiles les acceptaient (voy. Lasicz, *De diis Samogitarum*, ap. Haupt, *Zeitschr.*, t. I, p. 147). Cf. ci-dessus, p. 58.

le nourrir, et qu'ensuite Apollon son père l'avait porté à Olympie, où il lui avait transmis le double don de comprendre les voix de l'air et de prédire dans les sacrifices à Zeus par l'inspection des entrailles des victimes [1]. Tirésias, auquel la déesse Athéné avait donné l'intelligence du langage des oiseaux, rencontra un jour, sur le mont Cyllène, deux serpents qui lui valurent le pouvoir de changer de sexe [2]. Le devin Mopsus mourut en Libye de la morsure d'un serpent [3]. De même, on racontait que Mélampus devait sa vertu prophétique à deux serpents qu'il avait sauvés de la mort et qui lui avaient léché les oreilles [4]. Les mêmes reptiles jouent aussi un rôle dans la légende du devin Polyïdus d'Argos, également habile à comprendre le langage des oiseaux.

Dans cette dernière légende, le serpent apparaît avec le caractère d'une divinité à la fois médicale et prophétique. Il porte l'herbe qui doit rendre la vie à Glaucus, fils de Minos [5]. L'art de la médecine et celui de la divination se trouvaient intimement liés à l'origine, et cette liaison subsiste chez les sorciers du moyen âge, qui envoient ou guérissent, à leur gré, les maladies. Les premiers devins, par des enchantements dans lesquels entrait naturellement le serpent, qui figura toujours au premier rang des animaux prophétiques [6], prétendaient chasser la maladie, et de là, sans doute, l'asso-

[1] Voy. Pindar. *Olymp.* VI, 28 et sq., et *Schol. ad v.* 46 et 111.

[2] Apollod., III, 6, 7. Hygin. *Fab.*, 75. Ovid. *Metam.*, III, 320. Phlegon. Trall., *De reb. mirabil.*, IV, p. 57, edit. Meursius.

[3] Apollon. *Argon.*, I, 80; IV, 1518.

[4] Apollod., I, 9, 11. Apollon. *Argon.*, I, 121.

[5] Apollod., III, 3, 1 et 2. Hygin. *Fab.*, 251.

[6] Voy. Ælian. *Hist. anim.*, II, 2.

ciation du culte du serpent à celui d'Esculape. J'ai déjà dit qu'à Épidaure[1], on révérait un serpent qui était regardé comme l'image du Dieu; et le reptile porté de cette ville à Sicyone[2], de même qu'il le fut plus tard à Rome[3], y fit son entrée sur un char traîné par des mules. Au temple d'Esculape, à Titané, on élevait aussi des serpents en l'honneur de la divinité[4]. Plus tard, sous l'empire des idées symboliques qui pénétraient dans la religion, on voulut expliquer la vertu prophétique du reptile par ce fait qu'il est en contact plus immédiat avec la terre, source de toute inspiration[5].

Du reste, les reptiles n'étaient pas les seuls animaux qui jouassent un rôle dans les oracles. On a déjà vu que le chant et le vol des oiseaux fournissaient de puissants éléments de divination. On tirait également des présages d'un grand nombre d'autres animaux, par exemple, des fourmis[6], des chats, des belettes, des vaches[7]. La vue de leur accouplement était réputée un présage funeste. A Myre, en Lycie, les poissons de la fontaine consacrée à Apollon fournissaient un singulier moyen de connaître l'avenir. On les invitait, au son de la flûte, à se montrer à la surface des eaux, et s'ils se précipitaient avidement sur la nourriture qui leur était jetée, l'augure était tenu pour favorable[8].

[1] Voy. Pausan., II, c. 25, § 1.
[2] Id., *ibid.*, c. 10, § 3.
[3] Voyez, sur l'introduction du culte d'Esculape à Rome, Tit. Liv., X, 47. Valer. Maxim., I, 8, § 3. Ovid. *Metam.*, XV, 620 et sq.
[4] Pausan., II, c. 11, § 8.
[5] *Schol. ad Pind. Pyth.*, VIII, 64.
[6] Valer. Max., I, 6, ext. § 2, 3.
[7] Voy. Cicer., *De divinat.*, I, 33, 36.
[8] Voy. Plin. *Hist. nat.*, XXXII, 8.

De même que les songes étaient regardés comme une révélation faite aux vivants, le moment de la mort, dans lequel l'âme semble déjà en partie détachée de la terre, était regardé comme celui où l'homme a la vue la plus claire des choses futures[1]. Cette divination suprême, que les Latins désignaient par le mot *vaticinatio*, se rattachait tout naturellement à la nécromancie ou divination par les morts. Car du moment que l'on admettait que l'âme a la connaissance des choses futures, l'idée venait naturellement d'invoquer ou de conjurer les âmes séparées des corps, afin de les prier, de les contraindre de révéler aux mortels le secret qu'elles possédaient. On a vu que cette nécromancie ou nécyomancie, qui se retrouve chez les Hébreux[2] et les Thraces[3], se pratiquait déjà au temps d'Homère[4]. Je reviendrai ici sur ces oracles, pour compléter ce que j'en ai dit[5]. On fit longtemps usage de ce mode de divination[6]. Diodore de Sicile parle de l'oracle des morts existant à Cumes, comme d'une institution surannée[7]. Éphore en avait aussi fait mention[8]. Au temps de Pausanias, il existait à Phigalie un oracle de ce genre, dans lequel les prêtres ou *psychagogues* évoquaient, par des procédés magiques, les âmes des morts, et purifiaient en même temps ceux qui

[1] Cicer., *De divinat.*, I, 30. Calanus, *ibid.*, I, 33. *Odyss.*, XIII, 153. *Iliad.*, VI, 447; X, 358; XVI, 843. Cf. *Genes.*, XLIX; *Deuteron.*, XXXIII.

[2] I *Reg.*, XXVIII.

[3] Herodot., IV, 94 et sq.

[4] Voy. *Odyss.*, XI, 50, sq.

[5] Voy. tome I, p. 195. Cf. sur ce sujet, Wiskemann, *De variis oraculorum generibus apud Græcos*, p. 54.

[6] Voyez, à ce propos, la dissertation de Fréret, dans les *Mémoires de l'ancienne Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXIII, p. 174.

[7] Diodor. Sic., IV, 22.

[8] Ap. Strab., V, p. 244.

venaient les consulter[1]. L'oracle d'Héraclée où Pausanias, échappé de Byzance, alla évoquer l'âme de Cléonice[2], était un *nécyomantéion* analogue à celui de Phigalie. La même divination se pratiquait encore, comme je l'ai dit, en Thesprotie[3], sur les bords de l'Achéron : c'est là que Périandre envoya consulter l'ombre de son épouse Mélisse, sur un dépôt qu'avait laissé un étranger[4]. La Nécyomantie se rencontre aussi ailleurs[5]; elle passa vraisemblablement de Grèce en Italie[6]. Elle était fondée sur la ventriloquie. Le prêtre simulait par le procédé de l'engastrimythie, comme le fit la pythonisse d'Endor, la voix des âmes qu'il était supposé avoir évoquées[7]. Les évocations se pratiquaient généralement la nuit, ce qui rendait la fraude plus aisée. Par l'horreur ou la crainte qu'elles inspiraient, les ténèbres préparaient singulièrement à la réception des oracles. De là le caractère prophétique attribué à la nuit et à la lune, et l'existence d'un mantéion placé spécialement sous leur invocation[8].

Malgré le crédit des oracles, les anciens tenaient la

[1] Pausan., III, c. 17, § 8.

[2] Plutarch. *Cim.*, § 6, p. 184, edit. Reiske.

[3] Pausan., IV, c. 30, § 3.

[4] Herodot., V, 92.

[5] Cf. Plutarch, *Cim.*, loc. cit.; *Quæst. rom.*, § 23, p. 101. Cicer. *Tuscul.*, I, 16.

[6] Il existait au lac Averne un *nécyomantéion*, qui rappelle celui d'Aorne en Thesprotie, et qu'interrogea Annibal (Tit. Liv., XXIV, 12; cf. Strab., V, p. 168). Son origine était très vraisemblablement hellénique. (Voy., à ce sujet, Göttling, *Geschichte der römischen Staatsverfassung*, p. 39.)

[7] C'est ce qui résulte du témoignage de Philochore, cité par Suidas, v° Ἐγγαστρίμυθος. Cf. Plutarch., *De defect. oracul.*, § 9, p. 698, ed. Wyttenb.

[8] Plutarch., *De sera num. vindicta*, §§ 10 et 22, p. 240, 280.

connaissance de l'avenir plutôt encore pour l'effet d'une inspiration divine que comme le résultat des signes par lesquels les dieux manifestent leur volonté. « Il existe dans l'homme une faculté de pressentir, indépendante du corps et qui vient des dieux, » écrit Cicéron[1]. Et, ajoute l'orateur romain, qui se conforme ici aux idées grecques, « quand elle est plus ardente et plus vive, et que l'esprit dégagé du corps est agité par l'enthousiasme, on l'appelle fureur[2]. » Les Grecs rendaient ce mot *furor* par l'expression μανία, et ils rattachaient à la même racine[3] le mot *mantique* (μαντική), autrement dit, *divination*. Les anciens pensaient, en effet, que le délire est dû à l'action directe d'une divinité sur l'homme[4]. Et dès lors ils admettaient que le délirant, lorsqu'il parle, exprime, comme malgré lui, la pensée des dieux. « Une preuve, écrit Platon dans son *Timée*, que Dieu n'a donné la divination à l'homme que pour suppléer à son défaut d'intelligence, c'est qu'aucun homme ayant l'usage de sa raison n'atteint à une divination inspirée véritable, mais bien celui dont la faculté de penser se trouve entravée par le sommeil ou bien égarée par la maladie, ou encore par quelque fureur divine[5]. »

[1] « Inest igitur in animis præsagitio extrinsecus injecta atque inclusa » divinitus. » (*De divinat.*, I, 31.)

[2] « Ea si exarsit acrius, furor appellatur, quum a corpore animus ab» stractus divino instinctu concitatur. » (*De divinat.*, I, 31.)

[3] Voy. Plat. *Phædr.*, § 46, edit. Bekker, p. 63, 64.

[4] « Rien de mieux s'il était démontré que le délire fût un mal, » écrit Platon ; « au contraire, les plus grands biens nous arrivent par un délire (μανία) inspiré des dieux. » (*Phædr.*, § 47, p. 64, edit. Bekker.) — « Il faut bien que les âmes humaines tiennent quelque chose de la divinité, » écrit Diodore de Sicile, « car il arrive quelquefois qu'elles prédisent l'avenir, et que, par les fantômes que crée l'imagination, elles voient d'avance ce qui doit avoir lieu. » (Lib. XXXVII, *Fragm.* 15. Cf. lib. XVIII, c. 1.)

[5] Voy. Plat. *Tim.*, § 47, edit. Bekker, p. 336, 337. Cette opinion

Ailleurs le même philosophe nous dit : « Les insensés sont hors d'eux-mêmes parce qu'un dieu les possède et parle par leur bouche [1]. » Chaque divinité produisait son genre particulier de délire. Platon fait dire à Socrate, dans le *Phèdre :* « Nous avons divisé le délire divin en quatre parties, attribuant chacune à un dieu : le délire des prophètes à Apollon, celui des initiés à Dionysos, celui des poëtes aux Muses, et à Aphrodite et à Éros celui des amants [2]. » Mais bien que ces divinités fussent le plus habituellement considérées comme les auteurs du délire et de l'inspiration [3], on rapportait souvent à d'autres dieux le désordre qui s'empare quelquefois tout à coup de notre intelligence. Les Grecs allaient même jusqu'à voir, dans les symptômes qui accompagnent le délire, des indications propres à faire connaître de quel dieu était possédé le malade, par qui étaient déterminés ces mouvements involontaires, et cette parole d'où s'échappait à l'insu du

fut aussi partagée par des naturalistes et des médecins anciens, qui paraissent du reste avoir regardé la prévision comme une sorte de faculté propre à la mélancolie. (Voy. Aristot. *Probl.*, sect. XXX, p. 471. Aretæus, *De signis et causis morbor.*, II, 1. Cicer., *De divinat.*, I, 38.)

[1] Voy. Plat. *Ion.*, § 5, edit. Bekker, p. 452. C'est ce que confirme saint Jean Chrysostôme, lorsqu'il distingue l'esprit prophétique de l'esprit poétique : « Dans le premier cas, » dit-il, « un démon s'empare de l'âme, nous prive de notre intelligence, obscurcit notre raison et notre pensée, en sorte que l'on parle comme une flûte qui rend des sons dont elle n'est pas le principe moteur. » (*Exposit. in Psalm.*, XLIV, ap. *Opera*, edit. Gaume, t. V, p. 192.)

[2] Τῆς δὲ θείας τεττάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι, μαντικὴν μὲν ἐπίπνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσου δὲ τελεστικὴν, Μουσῶν δ' αὖ ποιητικὴν, τετάρτην δὲ Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος ἐρωτικὴν μανίαν ἐφήσαμέν τε ἀρίστην εἶναι, etc. (Plat. *Phædr.*, § 108, p. 153, edit. Bekker.)

[3] Les anciens croyaient, dit Platon, que, dans l'inspiration poétique, comme dans toute autre, une Muse ou quelque divinité s'empare de nous. (Plat. *Ion.*, § 7, edit. Bekker, p. 456.)

délirant, la volonté divine[1]. Ainsi, outre Dionysos, auquel on attribuait le délire de l'ivresse[2] et la force prodigieuse que donne parfois le vin à ceux qui s'en sont abreuvés[3], on reconnaissait un délire inspiré par le dieu phrygien Sabazius[4], le corybantiasme[5], que provoquaient

[1] « Si le malade imite le bêlement de la chèvre, s'il grince des dents, s'il a des convulsions du côté droit, ils disent (ceux qui admettent cette doctrine superstitieuse) que la mère des dieux est la cause du mal. Pousse-t-il des cris plus aigus et plus forts, ils le comparent à un cheval, accusent Poséidon. Si quelque peu d'excrément est rendu (ce qui arrive souvent par les efforts que fait faire la maladie), le surnom est la déesse Énodie; si ces excréments sont plus ténus et plus fréquents, comme chez les oiseaux, le surnom est Apollon Nomios. Avec l'écume à la bouche et des battements de pieds, c'est Arès qui est inculpé. Quand, la nuit, surviennent des peurs, des terreurs, du délire, des sauts hors du lit, des visions effrayantes, des fuites hors de la maison, ce sont disent-ils, des assauts d'Hécate, des irruptions de héros. » (Hippocrat., *De morbo sacro*, trad. Littré, ap. *Œuvres*, t. VI, p. 326–363.) Dans la tragédie d'Hippolyte, d'Euripide (v. 141, sq.), le chœur s'écrie, en parlant à Phèdre : « *O jeune fille, un dieu te possède, c'est ou Pan ou Hécate, ou les vénérables Corybantes, ou Cybèle qui t'agitent.* » Porphyre (ap. Euseb., *Præpar. evang.*, IV, 23) dit que ce sont les démons qui contraignent les hommes à pousser des cris inarticulés et des sanglots, qui rendent la respiration pénible, etc.

[2] C'est ce qui résulte notamment de ces paroles de Tirésias, dans la tragédie des *Bacchantes* d'Euripide : Ὅταν γὰρ ὁ θεὸς εἰς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολύς, λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμηνότας ποιεῖ (v. 296–297).

[3] Voy. Euripid. *Bacch.*, v. 734 et sq., 760 et sq.

[4] Porphyre, dans sa *Lettre à Anébon*, distingue cependant ceux qui sont en proie au corybantiasme (οἱ κορυβαντιζόμενοι), de ceux qui sont possédés par Sabazius (οἱ τῷ Σαβαζίῳ κάτοχοι). (Voy. Porphyr. *Epist. ad Anebon.*, ap. Jamblich., *De mysteriis Ægypt.*, edit. Gal., p. 3.) Voyez sur Sabazius, ce qui est dit au chapitre XV.

[5] Κορυβαντιασμός, ou *fureur des Corybantes*. (voy. Strab., X, p. 467, 473). Voyez mon Mémoire intitulé : *Du corybantiasme et de l'analogie que certains auteurs ont établie entre cet état et la chorée ou le tarentisme*, dans les *Annales médico-psychologiques du système nerveux*, 1847, t. X, p. 55 et suiv.

surtout les sons de la flûte et du tambourin[1]; et lorsque quelqu'un venait soudainement prédire une victoire, on supposait qu'Arès ou Ényo s'était emparé de son esprit[2].

Un homme était-il subitement saisi d'un accès d'aliénation mentale, le voyait-on courir dans les rues, l'œil hagard, les cheveux en désordre, proférant des paroles étranges, on le regardait comme un prophète; on se hâtait d'accomplir ce que, dans son délire, il ordonnait à la multitude[3]. C'est encore, au reste, ce qui se passe, tous les jours, en Orient[4].

Puisque la divination était, aux yeux des Grecs, plutôt un don qu'une science, plutôt une grâce céleste que le résultat d'une acquisition intellectuelle[5], moins l'homme avait d'intelligence, de culture, plus il semblait apte à devenir prophète; car il était, aux mains de la divinité qui l'inspirait, un instrument d'autant plus docile. Voilà pourquoi, tandis qu'un grand nombre d'hallucinés et de fous[6] étaient représentés comme prophètes, les aveu-

[1] Aristophan. *Vesp.*, 119, sq. Cf. Aretæus, *De causis et signis morbor. diuturn.*, I, 6. Plat. *Leges*, VII, § 2, p. 259, 268, edit. Bekker.

[2] C'est ainsi qu'on rapporte qu'un esclave, inspiré par Enyo, prédit, dans Sylvium, la victoire à Sylla. (Plutarch. *Sylla*, § 27, p. 136, edit. Reiske.)

[3] Voy. Plat. *Phædr.*, § 39, p. 67-68, edit. Bekker. Jonas, III, 4. Diodor. Sic., III, 57.

[4] Voyez l'article de M. J. Moreau, *Sur les maladies mentales en Orient*, dans les *Annales médico-psychologiques*, t. I, p. 116 et 128.

[5] Platon (*Phædr.*, § 47, p. 64, edit. Bekker) dit que les prophétesses de Dodone et les pythies de Delphes ont été utiles à la Grèce, non parce qu'elles étaient sensées, mais par un effet de leur délire, ce délire étant divin.

[6] Telle a été l'opinion d'un grand nombre de philosophes anciens

gles jouissaient particulièrement du don de prévision. Tel était Tirésias, devin de Thèbes, qui avait perdu la vue, dès l'âge de sept ans[1]. C'est après être devenu aveugle, qu'Œdipe prédit les maux qui devaient affliger Thèbes et sa race[2].

Le délire s'offrant ainsi comme l'effet immédiat d'une révélation divine, les oracles obtenus de la sorte se présentaient à l'esprit des anciens avec un tout autre caractère de certitude que celui qui s'attachait aux présages. « Plus l'art du prophète l'emporte en dignité et en perfection sur celui de l'augure, et plus le nom et la chose de l'un l'emportent sur le nom et la chose de l'autre, » dit Socrate dans le *Phèdre* de Platon[3], « plus les anciens témoignent que le délire inspiré par les dieux est supérieur à la sagesse, qui est le fruit de la pensée humaine[4]. »

Les développements dont Platon fait, par la bouche de son maître, suivre cette idée, nous montrent comment avait pris naissance, dans l'antiquité, l'opinion que le délire est la marque de l'inspiration divine. Lorsqu'un événement extraordinaire, une calamité publique était venue frapper les imaginations, on voyait parfois, comme de nos jours, un esprit troublé ou malade se persuader qu'il était choisi par la divinité pour annoncer aux hommes des vérités oubliées ou inconnues ; dominé par la puissance irrésistible du mal auquel il était en proie, il parlait et

(Cicer. *De divinat.*, I, 37). Aristote, notamment, croit que les malades en délire et les mélancoliques peuvent prédire l'avenir (*Probl.*, sect. XXX, p. 471).

[1] Apollod., III, 6, 7. Callimach. *Lav. Pallad.*, v. 75, sq.

[2] Sophocl. *Œdip. Colon.*, 300, sq.

[3] Voy. *Phædr.*, § 46, edit. Bekker, p. 63-64.

[4] Plat. *Phædr.*, §§ 47 et 48, edit. Bekker, p. 64-65.

agissait comme malgré lui ; et c'était là, pour le vulgaire, un signe de son inspiration divine. « Lorsque certains peuples souffraient de maladies et de fléaux cruels, en punition d'anciennes fautes, « écrit Platon[1], » le délire, s'emparant de quelques mortels et les remplissant de sa vertu prophétique, leur fit trouver un remède à ces maux dans des prières et des sacrifices. » Ce qui contribuait à faire croire que, dans la folie, un dieu possède l'esprit du maniaque et le domine, c'est que l'insensé s'imagine presque toujours obéir à une force étrangère, à la volonté d'un être supérieur, qui lui apparaît alors tout naturellement comme un dieu ou un démon[3]. C'est sous l'empire des mêmes idées que Socrate rapportait ses inspirations à un démon (δαιμόνιον[4]).

L'eau de certaines fontaines, les gaz qui s'exhalent dans certaines grottes, agissant sur l'économie et particulièrement sur le cerveau, déterminent un délire[5] qui fut regardé, d'après les idées que je viens d'exposer,

[1] Les paroles d'Ælius Aristide nous montrent clairement que le délire prophétique était un véritable délire, et que le prophète ne gardait même pas souvenance de ce qu'il avait dit, au moment de sa prétendue inspiration : Καίτοι οὔτε πρότερόν τινα τοιαύτην εἶχον ἐπιστήμην πρὶν εἰσελθεῖν ἐπὶ τὴν τοῦ θεοῦ συνουσίαν, dit-il en parlant du prêtre de Dodone, οὔθ' ὕστερον οὐδὲν ὧν εἶπον ἴσασιν. (*Orat. de rhetor.*, II, p. 13, edit. Dindorf.)

[2] Plat., *ibid.*

[3] Cf. mon article Démoniaque, dans l'*Encyclopédie moderne*, publiée par M. L. Renier.

[4] Plat. *Phædr.*, § 20, p. 242 ; *Apolog. Socrat.*, § 31. Xenoph. *Memorab.*, I, 1, 4 ; IV, 8, 1. Cicer., *De divinat.*, I, 54. Voy. à ce sujet l'ouvrage intitulé : *Du démon de Socrate* (Paris, 2e edit., 1856, in-12), dans lequel M. Lélut fait voir que le grand philosophe avait fini par éprouver de véritables hallucinations.

[5] Voy. Ctesias, ap. Antigon. Caryst., c. 160, p. 205, edit. Beckmann. Cf. Plin. *Hist. nat.*, XXXI, 2, p. 547.

comme un état divinatoire. Des oracles s'établirent donc dans ces lieux, et celui qui consultait l'avenir pénétrait dans la caverne ou buvait de l'eau de la source, afin de provoquer le délire qui devait lui révéler les choses futures. « Les eaux, écrit Aristide, ont une vertu prophétique et inspiratrice[1]. » Porphyre, dans sa lettre à Anébon, énumérant les causes de l'extase, après avoir cité ceux qui sont atteints de corybantiasme et possédés par Sabazius ou par Cybèle, nomme ceux qui entrent dans le même état en buvant de l'eau, comme le prêtre d'Apollon Clarien à Colophon, ou en se tenant à l'entrée des cavernes, comme les prophétesses de Delphes, ou en respirant la vapeur d'eau, comme les Branchides[2].

Les sources, les grottes, les antres, les fontaines, étant presque constamment placés sous la protection des nymphes, on regarda naturellement ces divinités comme les auteurs de l'inspiration, et dans plusieurs mantéions qui avaient pour origine des exhalaisons agissant sur le cerveau, on les consultait, afin d'obtenir d'elles une réponse. De là l'existence d'un grand nombre d'oracles des nymphes. Sur une des croupes du mont Cithéron, il existait un antre consacré aux nymphes Sphragitides, où

[1] Τὰ ὕδατα, ὅσα μαντικά, καὶ πνεύματα αὐτόθεν ἰσχύει (Æl. Aristid. *Panathen.*, p. 107). Cf. ce que le même rhéteur rapporte des effets de l'eau du puits d'Esculape qui guérissait les malades et communiquait la vertu prophétique (*In Put. Æscul.*, p. 255.) On retrouve la même idée dans Plutarque (*De defect. orac.*, § 40, p. 766) : Τὸ δὲ μαντικὸν ῥεῦμα καὶ πνεῦμα θειότατόν ἐστι καὶ ὁσιώτατον, ἄν τε καθ' ἑαυτὸ δι' ἀέρος, ἄν τε μεθ' ὑγροῦ νάματος ἀφαιρῆται.

[2] Porphyr. *Epist. ad Aneb.*, ap. Jamblich., *De myst. Ægypt.*, p. 3, edit. Gale. Cf. Soldan, *Das Orakel der Branchiden*, ap. *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft*, 1841, n°s 66-70.

les habitants du pays allaient chercher des oracles[1]. A peine y avaient-ils pénétré, que ces nymphes s'emparaient d'eux, et ainsi possédés, ils recevaient le nom de *nympholeptes*[2], et prédisaient l'avenir. L'expression correspondante, *lymphati*, exprimait chez les Latins la même idée[3]. La Béotie, pays très riche en grottes et en fontaines, devait à cette circonstance le grand nombre de ses oracles[4]. Il existait à Hysies un puits sacré dont l'eau communiquait à ceux qui s'en abreuvaient le don prophétique[5]. La bourgade Tanagrienne de Héléon avait donné le jour à Bacis, qui fut inspiré par les nymphes[6].

Il n'était même pas toujours nécessaire d'aller s'abreuver aux eaux des fontaines fatidiques, pour être inspiré par ces déesses. Parfois les nymphes s'emparaient soudainement de l'esprit d'un individu et lui communiquaient la vertu prophétique. Maxime de Tyr rapporte, d'après une tradition athénienne, l'histoire d'un certain habitant d'Éleusis, nommé Melisagoras, qui, possédé tout à coup

[1] Voy. Plutarch. *Aristid.*, § 11, p. 505, edit. Reiske. Pausan., IX, c. 5, § 8. Cf. Maxim. Tyr. *Dissert.*, XXXVIII, 3.

[2] Νυμφόληπτος. Cette épithète finit par être appliquée aux délirants et aux fous, que l'on supposait possédés par les nymphes; mais on appliqua plus particulièrement ce nom aux hydrophobes, que l'on supposait en butte à la colère de ces déités. Chandler a publié une inscription grecque qui relate la guérison d'un νυμφόληπτος dans l'antre des nymphes. (*Inscript. antiq.*, p. 76, n° 111.)

[3] Le nom de *lymphati* ou *lymphatici* s'appliquait plus particulièrement aux hydrophobes. (Voy. mon article Démoniaque, dans l'*Encyclopédie moderne*, dirigée par M. Léon Renier, t. XII.)

[4] C'est ce qu'a observé judicieusement Otfried Müller (*Orchomenos und die Minyer*, 2e édit., p. 59).

[5] Pausan., IX, c. 2, § 1.

[6] *Schol. ad Aristoph. Pac.*, 1071. Tzetzes, *ad Lycophr.*, 1276. Cf. Theopomp. *Philipp.*, 9, ap. Eudoc., p. 375.

par les nymphes, devint prophète [1]. L'inspiration poétique étant considérée comme une variété de l'inspiration divinatoire [2], on attribua naturellement aussi aux nymphes la vertu de communiquer le don de la poésie. Celles qui étaient supposées résider dans la Piérie, au pied de l'Olympe et sur l'Hélicon, dans le pays d'Ascra et de Thespies, furent regardées spécialement comme les déesses de la poésie. On leur donna le nom de Muses (Μοῦσαι, Μοῖσαι, Μῶσαι, Μῶαι), dérivé du verbe μάω, signifiant *être agité par le délire* ou *par le transport ;* et leur culte se répandit de là dans toute la Grèce, porté qu'il fut par les poëtes [3]. Quoique ces nymphes-muses aient perdu graduellement, comme on l'a vu au chapitre VI, le caractère de divinités des fontaines qu'elles avaient à l'origine, leur légende et leur culte demeurèrent toujours liés à différentes sources de la Grèce. Ainsi, à Delphes, on leur avait consacré la fontaine Cassotis, où elles avaient un sanctuaire, comme présidant à la vertu prophétique de ces eaux [4]. Au mont Olympe, la fontaine Pimpléide [5] et celle d'Hippocrène leur étaient consacrées [6]. La légende des Muses et celle d'Orphée, leur disciple, avaient pour théâtre

[1] Maxim. Tyr. *Dissert.*, XXXVIII, § 3, p. 222, edit. Reiske.

[2] Le poëte, dans les temps primitifs, est toujours supposé inspiré par les dieux :

Ὣς φαθ' ὁ δ' ὁρμηθεὶς θεοῦ ἤρχετο,

dit Homère (*Odyss.*, VIII, 499) en parlant de Démodocus.

[3] Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 279 et suiv.

[4] Μουσῶν γὰρ ἦν ἱερὸν ἐνταῦθα περὶ τὴν ἀναπνοὴν τοῦ νάματος, ὅθεν ἐχρῶντο πρός τε τὰς λοιβὰς τῷ ὕδατι τούτῳ, ὥς φησι Σιμωνίδης· ἔνθα χερνίβεσσιν εἰρύεταί τε Μουσᾶν καλλικόμων ὑπένερθεν ἁγνὸν ὕδωρ, etc. (Plutarch., *De Pyth. oracul.*, § 17, p. 648.)

[5] Voy. Lycophron., v. 275, et Tzetzes, *ad h. l.*

[6] Voy. Callimach. *Lavacr. Pallad.*, 71. Cette fontaine était située sur l'Hélicon.

une contrée riche en grottes et en fontaines, le Rhodope et le pays qu'arrose l'Hèbre[1].

La vertu inspiratrice des eaux ayant quelquefois fini par se perdre, on avait recours à d'autres moyens pour consulter les nymphes. On allait passer la nuit dans leurs grottes, avec l'espérance de voir apparaître ces divinités en songe[2]. A Patræ, on usait d'un autre moyen. On attachait un miroir avec une corde très fine, et on le descendait vers la fontaine, de façon que l'eau en touchât les bords. Alors, après avoir adressé des prières à la nymphe du lieu et brûlé des parfums, on regardait dans le miroir, et l'on y apercevait, suivant l'opinion populaire, la figure de la personne sur laquelle on venait consulter l'oracle[3].

Sans doute, afin de se prémunir contre le cas où la vertu prophétique viendrait à manquer à la fontaine sacrée, on avait soin de mêler au breuvage qu'on y puisait des substances ayant une vertu narcotique. C'est dans ce but qu'on faisait mâcher à la pythie, avant de lui donner de l'eau de la fontaine Castalie, des feuilles de laurier[4]. Dans la plupart des autres fontaines fatidiques, à celle de Colophon[5], à celle des Branchides, on avait recours à

[1] Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. 1, p. 280.

[2] Ainsi, dans le roman de Longus, Daphnis va dormir dans une grotte où trois nymphes lui apparaissent pour lui annoncer le retour de Chloé. (Long. *Pastor.*, II, 6.)

[3] Pausan., VII, c. 21, § 5. L'auteur grec ajoute qu'il existait près des îles Cyanées, vers la Lycie, un oracle d'Apollon Thyrxeos, où l'on venait consulter le dieu en regardant dans une fontaine. On y voyait apparaître ce que l'on avait envie de savoir.

[4] Καὶ ὅλως ἔνθα ἂν ἡ πρόμαντις πιοῦσα τοῦ ἱεροῦ νάματος, καὶ μασησαμένη τῆς δάφνης, καὶ τὸν τρίποδα διασεισαμένη, κελεύῃ παρεῖναι. (Lucian. *bis accusatus*, § 2. — Δαφνηφάγων φοίβαζεν ἐκ λαιμῶν ὄπα. (Lycophron. *Alex.*, v. 6.)

[5] « *Aut lymphaticos efficit Colophonis scaturigo dæmonica.* » (Tertull.,

par les nymphes, devint prophète [1]. L'insp
tique étant considérée comme une variété d
divinatoire [2], on attribua naturellement au
la vertu de communiquer le don de la
étaient supposées résider dans la
l'Olympe et sur l'Hélicon, dans le
Thespies, furent regardées spécialem
de la poésie. On leur donna le
Μοῖσαι, Μῶσαι, Μῶαι), dérivé
être agité par le délire ou *par*
se répandit de là dans tout
les poëtes [3]. Quoique ces ny
duellement, comme on l'a
de divinités des fontaines
légende et leur culte d
rentes sources de la Gr
consacré la fontaine
tuaire, comme pré
eaux [4]. Au mont O
d'Hippocrène leu
Muses et celle d'

[1] Maxim. Tyr. ...u traité
[2] Le poëte, ...n effet, qu'à
par les dieux : ...acrée et prédisait
circonstance qui per-
du genre de celles que je
...pollon se communiquait à la pro-
...ne fontaine : Εἴτε τοὺς πόδας ἢ χρασ-
...ἐκ τοῦ ὕδατος ἀτμιζομένη δέχεται τὸν θεόν
... 74). L'ode XIII d'Anacréon nous représente
fontaine d'Apollon Clarien, comme saisis d'un

24, § 1.
dit Homère ... Lander, *Journal d'une expédition du Niger*, trad.
[3] Voy. F ... 133 et suiv.
[4] Μουσ... ...ens de Darien, comme ceux du Choco, préparent avec les
ἐχρῶντο ... *florispondie* (*Datura sanguinea*) une boisson qu'ils
εἰρύεταί ... aux enfants, et qui les met en une sorte d'état d'extase ou
Pyth. ... dans lequel on suppose qu'ils ont le don de découvrir l'or.
[5] ... *Narrative of the Voyage of H. M. S. Herald, during the years* ...
[6] ... 1851, *under the command of captain Henri Kellett*, by Berthold
l'F ... (London, 1853, t. I, p. 256).

riche en grottes et en fontaines, le Rhodope ... ions et des exhalaisons fuligineuses
pose l'Hèbre ... ent et procurent des visions. »
trice des eaux ayant quelque ... les effets de ces exhalai-
it recours à d'autres moyens ... ur religieuse qu'elles
n allait passer la nuit dans leur ... ent sans boire ni
voir apparaître ces divinités ... s et révèlent

... cle de
... e la
... logues.
... , s'exprime
... s de la pythie,
... à son ouverture,
... duit l'enthousiasme.
... un trépied fort élevé ; la
... pénétrée par la vapeur, elle
... » C'est ce que confirment, d'autre
... u traité *De mundo*, attribué à Aris-
... historien Justin[6]. On lit dans le pre-

... *præpar. evang.*, lib. IV, c. 1.
... *De mundo*, p. 400.
[3] Les anciens avaient vraisemblablement fait comme les ... qui ont étudié les propriétés diverses des narcotiques, ... préparent de manière à produire un effet déterminé sur l'intelligence ; ils mêlent l'opium, l'extrait de chanvre et l'ellébore en quatre différentes espèces de potions : l'une qui a la vertu de faire chanter, l'autre de faire parler beaucoup, une troisième de faire danser, et la quatrième de donner des visions agréables. (C. W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the modern Egyptians*, t. II, p. 33, 34, London, 1836, in-12.)
[4] Strab., IX, p. 419.
[5] Aristot., *De mundo*, c. 4.
[6] Justin., *Histor.*, XXIV, c. 6. Cf. Cicer., *De divinat.*, I, 19, 36, 50.

un pareil moyen [1]. La prophétesse d'Apollon à Argos goûtait du sang avant de prédire l'avenir d'un agneau offert en sacrifice [2]. On retrouve chez d'autres peuples des usages analogues. Les Nègres, par exemple, se procurent des hallucinations à l'aide de leur eau fétiche [3]. L'emploi des narcotiques pour provoquer l'extase est encore répandu chez une foule de tribus indiennes de l'Amérique [4].

Les mantéions qui devaient leur origine à des grottes dans lesquelles s'opéraient des exhalaisons de gaz acide carbonique ou autre, avaient encore une vertu prophétique plus puissante. L'action de ces gaz déterminait des hallucinations qu'on regardait comme des visions envoyées par les dieux. « Il y a, » écrit Eusèbe, évêque de

De anima, c. 28. Cf. Plin. *Hist. nat.*, lib. II, c. 106.) L'auteur du traité *De mysteriis Ægyptiorum* (p. 72, edit. Gale) nous dit, en effet, qu'à Colophon, le prophète buvait de l'eau de la fontaine sacrée et prédisait l'avenir, la nuit, et sans être vu de personne, circonstance qui permettait de recourir à quelque supercherie du genre de celles que je signale ici.

[1] Un des moyens par lesquels Apollon se communiquait à la prophétesse, était la vapeur d'eau d'une fontaine : Εἴτε τοὺς πόδας ἢ κρασπεδόν τι τέγγουσα τῷ ὕδατι, ἢ ἐκ τοῦ ὕδατος ἀτμιζομένη δέχεται τὸν θεόν (Jamblich., *De mysteriis*, p. 74). L'ode XIII d'Anacréon nous représente ceux qui avaient bu à la fontaine d'Apollon Clarien, comme saisis d'un délire prophétique.

[2] Pausan., II, c. 24, § 1.

[3] Voy. R. et P. Lander, *Journal d'une expédition du Niger*, trad. Belloc, t. II, p. 183 et suiv.

[4] Les Indiens de Darien, comme ceux du Choco, préparent avec les semences du *florispondie* (*Datura sanguinea*) une boisson qu'ils donnent aux enfants, et qui les met en une sorte d'état d'extase ou d'ivresse, dans lequel on suppose qu'ils ont le don de découvrir l'or. (Voy. *Narrative of the Voyage of H. M. S. Herald, during the years 1846-1851, under the command of captain Henri Kellett*, by Berthold Seemann. (London, 1853, t. I, p. 256).

Césarée[1], « des émanations et des exhalaisons fuligineuses qui portent à l'assoupissement et procurent des visions. » Apulée[2] s'étend davantage sur les effets de ces exhalaisons : « Grâce à l'espèce de fureur religieuse qu'elles inspirent, écrit-il, des hommes demeurent sans boire ni manger, et d'autres deviennent prophètes et révèlent l'avenir[3]. »

L'origine, ou du moins l'établissement de l'oracle de Delphes, tel qu'il existait aux plus beaux temps de la Grèce, tenait à un dégagement de vapeurs analogues. Strabon[4], en décrivant le temple de Delphes, s'exprime ainsi : « L'endroit où se donnent les réponses de la pythie, est, dit-on, un antre profond, peu large à son ouverture, et d'où s'exhale une vapeur qui produit l'enthousiasme. Sur l'ouverture de l'antre est un trépied fort élevé ; la pythie s'y assied, et bientôt pénétrée par la vapeur, elle prononce ses prédictions. » C'est ce que confirment, d'autre part, le témoignage du traité *De mundo*, attribué à Aristote[5], et celui de l'historien Justin[6]. On lit dans le pre-

[1] Euseb. *Præpar. evang.*, lib. IV, c. 1.

[2] Apul., *De mundo*, p. 400.

[3] Les peuples anciens avaient vraisemblablement fait comme les Arabes d'Égypte, qui ont étudié les propriétés diverses des narcotiques, et qui les préparent de manière à produire un effet déterminé sur l'intelligence ; ils mêlent l'opium, l'extrait de chanvre et l'ellébore en quatre différentes espèces de potions : l'une qui a la vertu de faire chanter, l'autre de faire parler beaucoup, une troisième de faire danser, et la quatrième de donner des visions agréables. (C. W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the modern Egyptians*, t. II, p. 33, 34, London, 1836, in-12.)

[4] Strab., IX, p. 419.

[5] Aristot., *De mundo*, c. 4.

[6] Justin. *Histor.*, XXIV, c. 6. Cf. Cicer., *De divinat.*, I, 19, 36, 50.

mier : « Il en est de même des exhalaisons qui s'ouvrent des issues en divers endroits de la terre ; les unes inspirent à ceux qui s'en approchent un violent enthousiasme, les autres produisent sur l'économie une sorte d'épuisement. Il y en a qui font rendre des oracles, comme à Lébadée et à Delphes. » Justin nous dit, en parlant d'Apollon Pythien, qu'il existait un trou profond dans la terre, *profundum terræ foramen*, trou qui s'ouvrait pour laisser passage à l'oracle; car de là s'échappait, avec une certaine violence, un air froid qui agissait sur l'esprit et lui communiquait le don prophétique. Diodore de Sicile[1] raconte même que des chèvres ressentirent l'effet de cette exhalaison méphitique, et qu'après avoir passé devant l'ouverture, elles furent saisies d'un vertige qui révéla l'existence du mantéion. Quoi qu'il en soit de l'authenticité de cette anecdote, dont ne font mention, il est vrai, ni Pausanias, ni Plutarque, les faits sont suffisants pour faire admettre, à Delphes, l'existence d'un dégagement naturel de gaz agissant sur le cerveau et déterminant un délire passager. Pausanias[2] et Plutarque[3] parlent d'ailleurs de bergers qui avaient ressenti, les premiers, près de l'antre delphique, les miraculeux effets du gaz. Au temps de Cicéron, la puissance de ce dégagement semblait s'être singulièrement affaiblie; car il remarque[4] que la force souterraine dont l'exhalaison remplissait la pythie d'une fureur divine paraissait s'être évaporée, de même que l'on voit des rivières se tarir ou prendre un autre cours. Lucien, dans son dia-

[1] Diodor. Sic., XV, c. 26.
[2] Pausan., X, c. 5, § 3.
[3] Plutarch., *De defect. orac.*, § 44.
[4] Cicer., *De divinat.*, I, 19. Cf. I, 36 et 50.

du percement de l'isthme[1],
...om voulut fermer l'ou-
..., la vapeur divine,
...ette ouverture le
... la vapeur qui s'en
...le du dieu lui-même,
...μός, ὀμφή, πνεῦμα[2]. Les
...e avait recours, afin de pro-
...montrent que l'effet de ce jet de
...n, ou du moins que le dégagement
...nstant pour que le délire s'emparât
...esse, quand elle montait sur le trépied.
... traité *De mundo* que je viens de rappeler
...idée comme étant le lieu d'une exhalaison
... celle qui se produisait à Delphes, ce qui nous
que l'oracle de Trophonius, qui existait dans cette
de la Béotie, avait une même origine. On y descendait
... effet dans un antre ou caverne, pour aller consulter la divinité fatidique; mais la vertu du dégagement gazeux n'ayant pas sans doute paru suffisante pour agir sur l'esprit des dévots, on institua une foule de rites et de cérémonies mystérieuses destinées à frapper à l'avance leur imagination.

J'ai montré, au chapitre II, que le héros auquel l'oracle avait été consacré, était une ancienne divinité pélasgique de la production. Les caractères de dieu de la nourriture et de la vie, de la force et de la santé, qu'il avait à la fois, le firent confondre avec les divinités médicales, Esculape et Jasion. Des légendes postérieures ravalèrent Trophonius

[1] Καὶ γὰρ δὴ καὶ τὸ Πυθικὸν στόμιον, παρ' οὗ αἱ ὀμφαὶ ἐνέπνεον, ἀποφράττειν ὥρμησεν, ὡς μηδὲ τῷ Ἀπόλλωνι φωνὴ εἴη. (Lucian., § 10, p. 283.)

[2] Voy. Clavier, *Mémoire sur les oracles des anciens*, p. 77.

à la condition d'un simple mortel. On en fit un architecte habile, fils ou frère d'Agamède[1], l'auteur du temple d'Apollon à Delphes, et d'autres ouvrages importants; en un mot, un personnage mythique fort analogue à Dédale[2]. Peut-être des données réellement historiques s'attachèrent-elles à la divinité pélasgique, dont le culte se modifia nécessairement, en se combinant avec celui de l'Apollon delphien[3].

Il était naturel d'attribuer à une divinité chthonienne un oracle qui tirait son origine des exhalaisons terrestres. Mais ces exhalaisons se produisaient dans une caverne assez profonde, pour que l'on n'y pût pénétrer qu'à l'aide d'une échelle. De là l'origine de cette descente solennelle (καταϐάσιον)[4] dans l'antre de Trophonius, précédée et suivie de divers rites dont Pausanias nous a fait connaître le curieux détail. Je laisse parler le voyageur grec[5].

« Celui qui a résolu de descendre dans l'antre de Trophonius passe d'abord un certain nombre de jours dans l'édifice consacré à Agathodémon (le bon génie), et à Tyché (la Fortune). Tant qu'il y demeure, il évite avec soin tout ce qui pourrait le souiller; les bains chauds lui sont interdits, et il ne se baigne que dans la rivière Hercyna. Mais la chair des victimes lui fournit une nourriture abondante; car celui qui se prépare à descendre offre des sacrifices, non-seulement à Trophonius et à ses fils, mais encore à Apollon, à Cronos, à Zeus surnommé

[1] *Schol. ad Aristoph. Nub.*, 508. Cf. Creuzer, *ouvr. cit.*, p. 330.

[2] *Schol.*, *loc. cit.*

[3] Otf. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, p. 149.

[4] *Schol.*, *loc. cit.* Cicer. *Epist. ad Attic.*, XIII, 31, 32. Suidas, v° Τροφώνιος.

[5] Pausan., IX, c. 39, §§ 4, 5, c. 40, § 1.

roi, à Héra Hénioché et à Déméter que l'on appelle *Europe* et qu'on dit avoir été la nourrice de Trophonius. Un devin est présent à chacun des sacrifices. Il examine les entrailles de la victime et prédit, d'après leur inspection, si Trophonius sera favorable au consultant, et le recevra avec bienveillance. Les entrailles de toutes ces victimes ne font cependant pas encore bien connaître la volonté de Trophonius; mais la nuit même où vous devez descendre dans l'antre, vous sacrifiez un bélier dans une fosse, en invoquant Agamède. On ne tient aucun compte des sacrifices précédents, quelque favorables qu'aient été les signes qu'ils offraient, si les entrailles de ce bélier n'annoncent pas la même chose. Mais quand tous les présages sont d'accord, on descend plein des meilleures espérances. Voici comment cela se pratique. On vous conduit d'abord, durant la nuit, à la rivière Hercyna; vous y êtes baigné et frotté d'huile par deux jeunes garçons, âgés de treize ans, qu'on nomme les Hermès. Ils doivent être nés de père et de mère citoyens du pays. Après qu'ils vous ont baigné et qu'ils ont fait tout ce qui tient à leur ministère, les prêtres s'emparent de vous pour vous conduire, non à l'oracle, mais à deux fontaines qui sont tout près l'une de l'autre. Vous buvez d'abord de l'eau de la fontaine Léthé (l'oubli), pour oublier tout ce qui vous avait occupé jusqu'alors. On vous fait prendre ensuite de celle de Mnémosyne (la mémoire) pour que vous vous rappelliez bien ce que vous verrez en descendant. Après que vous avez regardé une statue qui passe pour l'ouvrage de Dédale (les prêtres ne la montrent qu'à ceux qui doivent descendre chez Trophonius); après, dis-je, l'avoir vue, lui avoir adressé vos adorations et vos prières, vous allez à l'oracle, vêtu d'une tunique de lin,

ceinte par-dessus de bandelettes, et avec une chaussure particulière au pays. L'oracle est sur la montagne, au-dessus du bois sacré. Il est entouré d'un mur de marbre blanc à hauteur d'appui (κρηπίς); l'enceinte est de la grandeur d'une très petite aire à battre le blé, et le mur qui l'entoure a moins de deux coudées de haut. Sur ce mur sont plantées des tiges de cuivre liées entre elles par des traverses du même métal; et c'est dans cette grille que sont pratiquées les portes. Dans l'intérieur de l'enceinte est un gouffre qui ne s'est point ouvert de lui-même, mais qui a été creusé avec beaucoup d'art et de régularité. Sa forme rappelle celle d'un four à cuire du pain. Il a environ quatre coudées de diamètre en tout sens, et ne paraît guère avoir que huit coudées de profondeur. Il n'existe point d'escalier pour y descendre, et lorsque quelqu'un va visiter Trophonius, on y porte une échelle étroite et légère. Une fois descendu, vous trouvez dans un des côtés, entre le sol et la maçonnerie, un trou qui a deux spithames[1] de large et à peu près une spithame de haut. On se couche alors à terre, et, tenant à chaque main un gâteau pétri avec du miel, on avance d'abord les pieds dans le trou, puis on se pousse, de façon à y entrer jusqu'aux genoux. Le reste du corps est aussitôt entraîné par une force aussi grande et aussi rapide que celle qui s'empare de vous dans le tourbillon d'un fleuve. Une fois arrivés dans l'antre secret, tous n'apprennent pas l'avenir de la même manière. Les uns voient ce qui leur doit arriver, les autres ne l'apprennent que par l'ouïe. Vous remontez ensuite par la même ouverture,

[1] La spithame, ou grand *empan*, était une longueur de 0m,225; la coudée était une longueur double.

et vous sortez, les pieds les premiers. Il est sans exemple, dit-on, que personne y ait péri, si l'on en excepte un des gardes de Démétrius, qui, suivant les gens du pays, n'avait voulu se soumettre à aucune des cérémonies qui se pratiquent dans le temple, et descendait bien moins pour consulter le dieu, que dans l'espoir d'emporter l'or et l'argent du sanctuaire. On dit aussi que le cadavre de cet homme reparut dans un autre endroit, et ne fut pas rejeté dehors par l'ouverture sacrée. Il se débite beaucoup d'autres contes sur son sujet, mais je me borne à ce qu'il y a de plus remarquable. Au sortir de l'antre de Trophonius, les prêtres s'emparent de vous, et, après vous avoir fait asseoir sur le siége de Mnémosyne, ils vous interrogent sur ce que vous avez vu et entendu. Lorsque vous le leur avez dit, ils vous remettent entre les mains de gens dont le ministère est de vous emporter, saisi d'effroi, méconnaissable à vous-même et aux autres, et ils vous replacent dans l'édifice consacré à Agathodémon et à Tyché, où vous aviez séjourné précédemment. On recouvre ensuite la raison telle qu'on l'avait auparavant. Le rire même revient. Je n'en parle pas simplement par ouï-dire, car non-seulement j'ai vu des gens qui avaient consulté Trophonius, mais de plus, je l'ai consulté moi-même. Ceux qui ont visité l'antre de Trophonius sont obligés d'y consacrer un tableau sur lequel est écrit tout ce qu'ils ont vu et entendu... »

Plutarque, sans entrer dans des détails aussi circonstanciés, rapporte cependant les faits, à peu près de même[1]. La description qu'un des personnages mis par lui en scène nous donne des visions qu'il eut dans

[1] Plutarch., *De genio Socrat.*, § 21, p. 379, sq., edit. Wyttenb.

l'antre, confirment l'existence du dégagement gazeux dont j'ai déjà parlé. Sous l'action stupéfiante de ces exhalaisons, il se produit des hallucinations dans lesquelles on s'imaginait le plus souvent voir Trophonius [1] ou assister aux horreurs du Tartare. C'était cette action du gaz qui laissait souvent des traces après qu'on était revenu à l'air libre. Le consultant, sous l'influence d'un commencement d'asphyxie, tombait dans un de ces états de rêvasserie et de délire où l'on n'a qu'une conscience vague de ses sensations et où l'imagination promène devant les yeux les plus bizarres images [2].

La légende ne manqua pas d'entourer de circonstances merveilleuses la découverte de cet antre analogue aux *charoniums* dont j'ai parlé ailleurs. « Cet oracle, écrit Pausanias, était jadis inconnu aux Béotiens eux-mêmes. On le découvrit de la manière suivante. Il n'avait pas plu depuis deux ans dans la Béotie ; les villes de cette contrée envoyèrent toutes des théores à Delphes demander un remède pour cette calamité ; la pythie leur dit d'aller consulter Trophonius à Lébadée, ajoutant que ce dieu ferait cesser la sécheresse. Rendus dans cette ville, ils faisaient de vaines recherches pour trouver l'oracle, lorsque Saon d'Acræphnium, le plus âgé des théores, ayant aperçu un essaim d'abeilles [3], les suivit pour voir où elles iraient ;

[1] Æl. Aristid. *Orat. II in Esculap.*, edit. Jebb, p. 45.

[2] Εἶτα ἐπευξάμενος κεῖσθαι πολὺν χρόνον οὐ μάλα συμφρονῶν ἐναργῶς εἴτ' ἐγρήγορεν εἴτε ὠνειροπόλει (Plutarch., *loc. cit.*). Les détails qui suivent se rapportent évidemment à des sensations de vertige.

[3] Cf. *Schol. ad Aristoph. Nub.*, 508 : σμήνει μελισσῶν περιτυχὼν ἐξ ὑποῤῥῶγός τινος ἀνιουσίων. Cette circonstance paraît se rattacher à un ancien procédé de divination par les abeilles, auquel font allusion un proverbe conservé par Suidas (v° Σειρήν, et *Not. Kust. ad h. l.*), et un passage de l'hymne homérique à Hermès (v. 558, sq.).

elles volèrent sur-le-champ vers le lieu du mantéion, où il se rendit avec elles. Ce fut, dit-on, de Trophonius lui-même qu'il apprit les rites relatifs aux sacrifices et les autres cérémonies qui se pratiquent dans ce lieu [1]. »

Cette dernière légende se rattache peut-être à l'histoire mystique en partie oubliée de Trophonius. La description si complète de Pausanias nous est confirmée par d'autres auteurs, Maxime de Tyr et Philostrate. Le premier nous apprend [2], de plus, que le vêtement mis par celui qui voulait consulter l'oracle, et que Pausanias dit simplement avoir été une tunique de lin, était de couleur pourpre [3]. Au contraire, Philostrate prétend que cet habit était blanc, et il ajoute que les gâteaux pétris avec du miel, que le consultant tenait dans les mains, étaient destinés à apaiser les serpents qui se trouvaient sur son passage [4]. Ces sortes de gâteaux s'appelaient *magides* [5], et on les offrait généralement aux divinités infernales [6].

Il n'y a pas de doute que les prêtres attachés à l'oracle

[1] Pausan., IX, c. 40, § 1.

[2] Maxim. Tyr. *Dissert.*, XIV, § 2, p. 250, edit. Reiske.

[3] Lucien ne parle que de bandelettes (ταινίαι) (*Dialog. mort.*, III, 2). Clavier (*Mémoire sur les oracles des anciens*, p. 149) suppose que la bandelette de la tunique seule était de pourpre.

[4] Voy. Philostr. *Vit. Apollon. Tyan.*, VIII, 19, p. 362. Voy. Suidas, v° Τροφώνιος. Le scholiaste d'Aristophane (*ad Nub.*, 508) fait aussi mention de ces deux dragons, que la légende disait s'être trouvés dans l'antre, au moment où on le découvrit; on dut apaiser leur fureur, en leur donnant des gâteaux pétris avec du miel. C'est ce qui se pratiquait encore à une époque très postérieure, ou, pour mieux dire, l'usage de présenter des gâteaux (μάζαι, cf. Suidas, v° Μελιττοῦττα) au serpent que l'on nourrissait dans l'antre, afin d'augmenter la frayeur des consultants, avait fait forger cette légende.

[5] C'est ce que nous dit Hesychius, v° Μαγίδες. Cf. Lucian. *Dial. mort.*, III, 2.

[6] Ainsi Énée (Virg. *Æneid.*, lib. VI, v. 42) jette un gâteau de miel à

l'antre, confirment l'existence du dégage
dont j'ai déjà parlé. Sous l'action de
exhalaisons, il se produit des hallucinatio
on s'imaginait le plus souvent voir Tro
ter aux horreurs du Tartare. C'était
qui laissait souvent des traces aprè
l'air libre. Le consultant, sous l'i
cement d'asphyxie, tombait d
rêvasserie et de délire où l'
vague de ses sensations et ... éticien
devant les yeux les plus bi ... rophonius[3],

La légende ne manqua ... ne, puisque l'on
merveilleuses la décou ... racles. Mais, malgré
charoniums dont j'ai ... multitude, la foi au mer-
Pausanias, était jadis ... e persista jusqu'aux derniers
On le découvrit de ... paroles de Pausanias ont montré
plu depuis deux ... ectué cette célèbre descente. Loin
contrée envoyèr ... pinion de Dicéarque, Plutarque, dont
un remède pou ... ssi visité l'antre[4], paraît avoir au con-
consulter Tro ... un traité pour le réfuter. Paul Émile,
cesser la sé ... aire sur Persée, avait également consulté cet
de vaines ... rifia à Zeus et à Hercyna, mais on ne dit pas
d'Acræph ... cendu dans la caverne. Il paraît s'être borné
un essai

... sur plusieurs bas-reliefs représentant des sacrifices au génie
1 ... voit de pareils gâteaux déposés sur un autel, où un serpent
2 ... à les prendre.
... sciences occultes, 1re édit., t. I, p. 383, chap. XVII.
... ouvr. cit., p. 152.
... ouvrage est désigné, dans une des lettres de Cicéron à Atticus,
... par ces mots : *Trophoniana Chæronis narratio*. (Cf. Athen.,
... p. 594 ; XIV, p. 671. Voy. la note de Otf. Müller, *Orchomenos*
und die Minyer, 2e édit., p. 145.)
4 Plutarch., *De defect. oracul.*, § 5, p. 687, § 51, p. 787. Voy. K. O.
Müller, *Orchomenos und die Minyer*, 2e édit., p. 147.

trée[1]. Lorsque les Romains de
consulter cet oracle, ils en
toire de leur général à
s la figure de Zeus
Apollonius de
r entretenir
ophiques. Les
nt sur ce qu'Apol-
outes les fois qu'il se
était néfaste et impur. Le
ssé toute une journée à la
une nuit l'entrée du sanctuaire.
ité, les prêtres déclarèrent qu'ils
ge Trophonius leur apparaître et les
ement à cause de leur procédé envers le
Apollonius resta donc sept jours dans l'oracle,
s longtemps qu'aucun de ceux qui y étaient ja-
descendus[3]. Cette anecdote nous montre que les
êtres craignaient de se mettre en opposition avec ceux qui avaient une fois pénétré leurs secrets.

L'antre de Trophonius nous rappelle tout à fait ce qu'était au moyen âge, en Irlande, le célèbre purgatoire de Saint-Patrice, véritable mantéion chrétien, où la supercherie sacerdotale venait également en aide à l'imagination des consultants[4]. Il faut rapprocher cet antre du *Charonium* ou *Plutonium* d'Hiérapolis, dans la Phrygie

[1] Tit. Liv., XLV, 27.

[2] Voy. Plutarch. *Sylla*, § 17, p. 111, edit. Reiske.

[3] Philostrat. *Vit. Apollon.*, *loc. cit.*

[4] Voy., à ce sujet, Th. Wright : *St. Patrick's Purgatory, an Essay on the legends of Purgatory, Hell and Paradise current during the middle age.* London, 1844, in-12.

de Trophonius, pour augmenter l'action du gaz ou y suppléer, n'eussent recours à des narcotiques, et peut-être même aussi à quelques secrètes machines, en particulier, pour produire cette bizarre sensation dans laquelle le consultant se sentait entraîné comme par un tourbillon. Eusèbe Salverte observe judicieusement que la description qui nous a été laissée des mystères de Trophonius convient moins à un spectacle réel qu'aux songes d'un homme enivré par un narcotique puissant [1]. Clavier [2] conjecture que le traité écrit par le péripatéticien Dicéarque, sur la descente dans l'antre de Trophonius [3], avait pour but de dévoiler ce charlatanisme, puisque l'on sait qu'il rejetait la divination par les oracles. Mais, malgré ces efforts tentés pour éclairer la multitude, la foi au merveilleux du mantéion de Lébadée persista jusqu'aux derniers siècles du paganisme. Les paroles de Pausanias ont montré qu'il avait lui-même effectué cette célèbre descente. Loin de se rendre à l'opinion de Dicéarque, Plutarque, dont le frère avait aussi visité l'antre [4], paraît avoir au contraire composé un traité pour le réfuter. Paul Émile, après sa victoire sur Persée, avait également consulté cet oracle. Il sacrifia à Zeus et à Hercyna, mais on ne dit pas qu'il soit descendu dans la caverne. Il paraît s'être borné

Cerbère. Sur plusieurs bas-reliefs représentant des sacrifices au génie du lieu, on voit de pareils gâteaux déposés sur un autel, où un serpent s'apprête à les prendre.

[1] *Des sciences occultes*, 1re édit., t. I, p. 383, chap. XVII.

[2] Clavier, *ouvr. cit.*, p. 152.

[3] Cet ouvrage est désigné, dans une des lettres de Cicéron à Atticus, (VI, 2) par ces mots : *Trophoniana Chæronis narratio.* (Cf. Athen., XIII, p. 594 ; XIV, p. 671. Voy. la note de Otf. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, 2e édit., p. 145.)

[4] Plutarch., *De defect. oracul.*, § 5, p. 687, § 51, p. 787. Voy. K. O. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, 2e édit., p. 147.

à en contempler l'entrée[1]. Lorsque les Romains de l'armée de Sylla vinrent consulter cet oracle, ils en reçurent la prédiction de la victoire de leur général à Chéronée[2]. Trophonius apparut sous la figure de Zeus Olympien à un soldat appelé Salvenius. Apollonius de Tyane voulut aussi descendre dans l'antre, pour entretenir Trophonius de certaines questions philosophiques. Les prêtres s'y opposèrent d'abord, se fondant sur ce qu'Apollonius passait pour un magicien, et toutes les fois qu'il se présentait, alléguant que le jour était néfaste et impur. Le thaumaturge, après avoir passé toute une journée à la source d'Hercyna, força une nuit l'entrée du sanctuaire. Effrayés de sa témérité, les prêtres déclarèrent qu'ils avaient vu en songe Trophonius leur apparaître et les reprendre sévèrement à cause de leur procédé envers le philosophe. Apollonius resta donc sept jours dans l'oracle, bien plus longtemps qu'aucun de ceux qui y étaient jamais descendus[3]. Cette anecdote nous montre que les prêtres craignaient de se mettre en opposition avec ceux qui avaient une fois pénétré leurs secrets.

L'antre de Trophonius nous rappelle tout à fait ce qu'était au moyen âge, en Irlande, le célèbre purgatoire de Saint-Patrice, véritable mantéion chrétien, où la supercherie sacerdotale venait également en aide à l'imagination des consultants[4]. Il faut rapprocher cet antre du *Charonium* ou *Plutonium* d'Hiérapolis, dans la Phrygie

[1] Tit. Liv., XLV, 27.

[2] Voy. Plutarch. *Sylla*, § 17, p. 111, edit. Reiske.

[3] Philostrat. *Vit. Apollon.*, *loc. cit.*

[4] Voy., à ce sujet, Th. Wright : *St. Patrick's Purgatory, an Essay on the legends of Purgatory, Hell and Paradise current during the middle age.* London, 1844, in-12.

Pacatiane. Strabon, Dion Cassius et Apulée[1] nous en ont laissé une description. Cette caverne était très profonde ; on y pénétrait, au dire du premier de ces auteurs[2], par une ouverture juste assez large pour laisser passer un homme. De cet orifice, entouré d'une balustrade de forme quadrangulaire, s'échappait une vapeur tellement épaisse, qu'on pouvait à peine en apercevoir le fond. Il n'en résultait toutefois aucune incommodité pour ceux qui s'approchaient de la balustrade, lorsque le temps était calme et que rien n'accélérait par conséquent le dégagement du gaz. Mais y introduisait-on un animal, il expirait sur-le-champ[3]. On avait construit au-dessus de cet antre, à ce que rapporte Dion Cassius[4], un théâtre, ou plutôt une estrade, sur laquelle venait vraisemblablement s'asseoir, comme la pythie sur le trépied, celui qui voulait être inspiré par le dieu[5]. Telle fut l'origine du temple construit dans ce lieu, en l'honneur de la mère

[1] Galien (ap. Oribas. *Collect. med.*, IX, 1, p. 291, edit. Daremberg) parle aussi de cet antre d'Hiérapolis et en signale les dangers. (Cf. Galen., *De usu part.*, VII, 8, t. III, p. 540. Cf., sur ces grottes, Casaubon. ap. Strab., V, p. 374, edit. Amsterd. Ideler, *De meteor. vet.*, p. 29-30. Kopp, *ad Pseudo-Aristot. de mundo*, c. 4.)

[2] Voy. Strab., XIII, p. 629.

[3] Strabon nous dit que des taureaux, ayant été introduits dans cette enceinte, tombèrent frappés de mort, et qu'il en fut de même pour des oiseaux qu'on y avait lâchés. Dion Cassius (lib. XIII, c. 27, p. 1147) rapporte qu'il avait fait lui-même des expériences avec des oiseaux, et qu'il s'était un instant couché au-dessus de l'antre. Apulée (*De mundo*, p. 402) croit que ces exhalaisons étaient imprégnées de soufre, et que l'asphyxie des animaux était due à cette substance. (Cf. Aristot., *De mundo*, § 4.)

[4] Dion. Cass., *loc. cit.*

[5] C'est ce qui paraît résulter des paroles de Pline, qui compare l'antre d'Hiérapolis aux soupiraux d'où s'échappait, à Delphes, l'exhalaison qui inspirait la pythie. (Voy. Plin. *Hist. nat.*, II, 95.)

des dieux, Cybèle, divinité phrygienne de la terre, à laquelle on rapportait la cause de cette exhalaison [1]. Les Galles, prêtres eunuques de cette déesse, jouissaient seuls du privilége d'être à l'abri de l'influence méphitique des vapeurs qui s'échappaient de l'antre [2]. Strabon nous raconte à quelles supercheries ils avaient recours pour cela. Leur procédé consistait tout simplement à retenir leur haleine, en portant le visage en l'air, de façon que le gaz ne pût pénétrer dans leurs narines [3].

Le célèbre lac Averne en Italie, situé entre Pouzzoles et Cumes, présentait un phénomène analogue qui lui avait valu son nom [4]. Et l'effroi qu'inspirait cet antre empoi-

[1] Voyez ce qui est dit sur Cybèle, au chapitre XV.

[2] Voy. Strab., *loc. cit.* Dion Cassius, *loc. cit.* Apul., *loc. cit.* A la fin du v[e] siècle, quand le temple de Cybèle était déjà complétement abandonné par suite de l'interdiction du paganisme, et que les Galles ne se rendaient plus dans l'antre, le philosophe Damascius, qui était resté fidèle aux croyances païennes, y descendit encore avec un de ses compagnons, bravant le danger qu'il y avait, disait-on, à pénétrer dans ce lieu. Il en sortit sain et sauf, mais à peine fut-il rentré chez lui, qu'il eut un rêve dans lequel il s'imagina être Attis, et assister à la fête des Hilaries, que célébrait en son honneur la mère des dieux. (Damasc. ap. *Vit. Isidor.*, ap. *Phot. Bibliothec.*, cod. 242, edit Bekker, p. 344, 345.) Le songe de Damascius fut sans doute provoqué par le gaz qu'il avait respiré dans le charonium.

[3] « Ils approchent de l'ouverture, écrit Strabon (XIII, p. 629), ils y penchent même la tête jusqu'à un certain point, mais c'est ordinairement en retenant leur haleine, comme nous l'avons remarqué par les signes de suffocation qui paraissent sur leur visage. » Apulée s'exprime ainsi de son côté (*De mundo*, p. 402) : « On dit qu'il n'y a que les prêtres eunuques qui osent s'y hasarder de plus près, en tenant toujours le visage en l'air. » Dion Cassius est moins perspicace, il rapporte ce que font les Galles, et se borne à dire qu'il ignore comment ces prêtres peuvent échapper aux effets de la vapeur.

[4] En effet, le nom d'Avernus est dérivé du grec Ἄορνος, et signifie *destructeur des oiseaux*, parce que les exhalaisons qui s'échappaient du lac frappaient de mort les oiseaux qui venaient à planer au-dessus de

sonné suggéra naturellement l'idée que c'était une des portes de l'enfer [1]; idée dont Virgile s'est emparé dans son Énéide [2]. Le nom de *Charonium* ou de *Plutonium* donné à l'antre d'Hiérapolis, était dû à la même cause [3]. En un autre point de l'Asie Mineure, non loin de Nysa, sur la route de Tralles, se trouvait à Acharaca un autre charonium [4]. Les vapeurs qui s'y dégageaient ayant une vertu médicale, cet antre était devenu un oracle tout semblable à ceux qui existaient dans les sanctuaires d'Esculape. Il est probable que, originairement, à Acharaca comme dans tous les asclépions, le malade allait se coucher dans le temple pour obtenir en songe la révélation du remède dont il attendait sa guérison [5]. Mais dans

sa surface. (Voy. Aristot. *M. Ausc.*, II, 727. Cf. Senec. *Quæst. nat.*, III, 21.) L'origine grecque de ce nom prouve que les croyances superstitieuses attachées à ce lac avaient été apportées de la Grèce; elles avaient par conséquent la même origine que la croyance aux oracles dont il vient d'être question. Et en effet nous apprenons par Maxime de Tyr (*Diss.*, XIV, 2, p. 250, edit. Reiske) qu'il existait au lac Averne un antre prophétique où l'on évoquait les morts.

[1] Voy. ce qui a été dit au chapitre VI, t. I, p. 589, et Strab., V, p. 243, sq. Lucret., VI, v. 641, sq.

[2] Voy. *Æneid.*, III, v. 442, sq. De là l'idée qu'eurent les auteurs latins, de transporter dans cette localité plusieurs des scènes infernales. (Cf. Lucan., II, 668. Cicer. *Tuscul.*, I, 16. Velleius Patercul., II, 69. Tit. Liv., XXIV, 12, 13. Diod. Sic., IV, 229.)

[3] Pline dit, en effet (*Hist. nat.*, II, 93) : « On a donné le nom de soupiraux et de fosses à ces endroits d'où s'exhale un air mortel. » Apulée exprime ses doutes sur la légitimité d'une pareille appellation : « Est-ce à dire que ce soient là les soupiraux de Pluton, comme feignent les poëtes, ou n'est-il pas plus raisonnable d'y voir des exhalaisons mortelles? » (*De mundo*, p. 402.) Cf. Antigon. Caryst. *Histor. mirab.*, c. 135, p. 186, edit. Beckmann.

[4] Strab., XIV, p. 960.

[5] En effet, l'usage de l'incubation se pratiquait aussi dans les temples de certaines divinités de l'Asie Mineure, et notamment dans ceux de la mère des dieux. (Athen., X, § 19, p. 422.)

la suite, les prêtres trouvèrent plus sûr de consulter eux-mêmes le dieu, sans doute afin que leur science thérapeutique suppléât à l'insignifiance que présentaient souvent les rêves [1]; car ils se réservaient d'expliquer eux-mêmes les songes [2].

A l'antre d'Acharaca, les malades devaient rester plusieurs jours sans manger [3]. On employait en effet le jeûne pour venir en aide aux visions. L'absence de nourriture met souvent dans une disposition hallucinatoire [4]. Le même motif faisait soumettre au jeûne la pythie [5] et ceux qui venaient consulter l'oracle d'Amphiaraüs [6].

[1] C'est ce qui résulte des paroles de Strabon. Voyez d'ailleurs ce qui a été dit plus haut de l'incubation.

[2] Strabon ajoute que l'entrée du temple était interdite, comme funeste, à toute personne atteinte de maladie.

[3] « Les prêtres mènent souvent les malades à l'antre, écrit Strabon, les y enferment comme dans une tanière, leur recommandent d'y rester tranquilles, et les laissent là, plusieurs jours, sans manger. » (Voy. Strab., XIV, p. 650.)

[4] Certaines tribus d'Indiens du nouveau monde employaient aussi le jeûne pour se procurer des songes prophétiques; ce que les Tupinambas et les Schawnies pratiquent encore de nos jours (voy. John Tanner, *Mémoires*, trad. Blosseville, *Appendice* de E. James, p. 347). Galien remarque que lorsqu'on rêve à jeun, les songes sont plus clairs (ἐναργεῖς) (*Comment. in libr. I. Hippocrat. Prœd.*, ap. *Opera*, t. XVI, p. 525, edit. Kuhn). Tertullien, dans son Traité *De anima* (c. 38), a remarqué qu'on supposait que le jeûne donnait naissance aux rêves : « *Jejuniis autem, nescio an ego solus, plurimum ita somniem, ut me somniasse non sentiam. Nihil ergo sobrietas, inquis, ad hanc partem? Imo tantò magis ad hanc, quantum et ad omnem, si et ad superstitionem, multò amplius ad religionem.* »

[5] Voy., à ce sujet, le Mémoire de Hardion, dans le *Recueil de l'ancienne Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. III, p. 179.

[6] Les prêtres ordonnaient à ceux qui venaient consulter l'oracle, de s'abstenir de vin pendant trois jours, et de toute nourriture, le jour même où ils devaient dormir dans le temple. (Voy. Philostr. *Vit. Apollon. Tyan.*, I, 37, p. 9.)

Bien souvent encore, comme cela se passait dans l'antre de Trophonius, on avait recours à des agents stupéfiants, à des fumigations d'un effet analogue à celui de ces gaz [1], procédé qui avait parfois de funestes conséquences pour la santé de ceux qui venaient consulter l'oracle. Pline nous dit notamment, en parlant de la fontaine de Colophon, dont on buvait l'eau, à l'oracle d'Apollon Clarien, qu'elle abrégeait la vie [2]. Ceux qui descendaient dans l'antre de Trophonius tombaient aussi dans une mélancolie généralement passagère [3], mais dont certaines personnes paraissent avoir ressenti toute leur vie les atteintes.

Les causes politiques que j'ai fait connaître au chapitre VII contribuèrent à donner au temple de Delphes, et par suite à son oracle, une influence telle que cette ville devint en réalité la métropole religieuse de la Grèce. De ce mantéion, ainsi que d'un centre commun, sortit une foule d'autres mantéions où le dieu était interrogé comme la divinité fatidique par excellence. Les migrations de la religion apollinique coïncidèrent avec celles de ses mantéions.

[1] Au temple de Déméter, à Patræ, ceux qui venaient consulter l'oracle étaient soumis à des fumigations (voy. Pausan., VII, c. 21, § 5), où l'on brûlait des narcotiques, tels que le *datura stramonium*, la *jusquiame*, la *belladone*, la *mandragore*, le *pavot*, dont les vapeurs agissent sur le système nerveux et provoquent les hallucinations.

[2] « *Colophone in Apollinis Clarii specu lacuna est, cujus potu mira redduntur oracula, bibentium breviore vita.* » (Plin. *Hist. animal.*, II, 106.)

[3] Pausanias nous dit, en effet, que le rire revenait à ceux qui étaient descendus dans l'antre de Trophonius (*loc. cit*); mais Suidas, expliquant l'expression proverbiale : *Il a consulté l'oracle de Trophonius*, dit : « Proverbe qui s'entend des gens tristes et qui ne rient jamais ; car on dit que ceux qui sont descendus dans l'antre de Trophonius ne rient plus. (Suidas, v° Εἰς Τροφωνίου μεμάντευται, edit. Gaisford, col. 1627.)

Les oracles d'Apollon se propagèrent d'abord dans la Phocide et la Béotie [1]. La ville de Tégyre notamment eut un temple consacré à ce dieu, et un sanctuaire fatidique qui acquit assez d'importance pour que les habitants regardassent la ville comme le lieu où le fils de Latone avait pris naissance [2]. Cet oracle est un des plus anciens qui se soit établi dans la contrée [3]. L'oracle d'Abes le disputait, en ancienneté, à celui de Tégyre. Il était en grande vénération chez les Phocidiens [4]. Vainqueur des Thessaliens, ce peuple lui consacra les dépouilles de ses ennemis, quelque temps avant l'invasion des Perses [5]. Un autre oracle d'Apollon existait au mont Ptoon, dans le voisinage duquel une tradition faisait naître Latone [6]. L'institution de cet oracle était attribuée à Acræpheus dont le nom fut vraisemblablement forgé sur celui d'Acræphion, ville bâtie plus tard au voisinage du mont Ptoon et dont la construction lui était également attribuée [7]. Les réponses de cet oracle étaient ordinairement rédigées en dialecte éolien ; pourtant, quand Mys le Carien vint consulter le

[1] Cf. Hullmann, *De Apolline civitatum conditore dissert.* (Regiomonti, 1811), p. 15.

[2] Steph. Byzant., v° Τέγυρα. Plutarch., *De defectu oracul.*, § 8, p. 695.

[3] Cet oracle était fort en vogue à l'époque de la guerre médique, lorsque Échécrate en était prophète. Depuis, il fut abandonné, et, au temps de Pausanias, on n'y voyait qu'un petit temple. (Plutarch. *Pelopidas*, § 16, p. 356, edit. Reiske.)

[4] Pausan., X, c. 35, § 2. Sophocl. *Œdip. Tyran.*, v. 899. Herodot., VIII, 33.

[5] Herodot., VIII, 27.

[6] Pausan., IX, c. 23, § 3.

[7] Steph. Byzant., v° Ἀκραιφία. Plutarch. *Pelop.*, § 16. On a retrouvé une inscription qui a fait connaître l'emplacement de cet oracle. (Voy. Ulrichs, dans les *Annales de l'Institut archéologique de Rome*, t. IX, p. 111.)

dieu, celui-ci lui parla en langue carienne [1]. L'oracle du mont Ptoon disparut, lors de la destruction de la ville de Thèbes par Alexandre [2]. A Isménium en Béotie, Apollon possédait, sous le surnom d'Isménien, un sanctuaire qui était l'oracle national des Béotiens. Le mode de divination pratiqué était l'aruspicine [3]. A Hysies, sur les frontières de l'Attique, une fontaine, qui avait perdu au temps de Pausanias sa vertu inspiratrice, fut l'origine d'un oracle d'Apollon [4]. Un sanctuaire fatidique se trouvait vraisemblablement près de la fontaine Tilphussa [5], où l'on montrait le tombeau du divin Tirésias, qui avait bu de ses eaux, et dont la fille Manto passa, plus tard, pour la première hiérodule de Delphes [6].

Au delà de la péninsule livadique, en Eubée, dans le Péloponnèse, dans l'Archipel, sur les côtes de l'Ionie et de la Carie, en Lycie, en Cilicie, en Mysie, en Thrace, Apollon eut aussi des oracles. A Orobies, où le dieu portait le nom de *Sélinontien*, existait le principal mantéion de l'île d'Eubée [7]. Eutrésis, dans le voisinage de Leuctres, avait un oracle célèbre qui fut aboli dans le cours de la période macédonienne [8]. A Argos, le même dieu possédait deux oracles, l'un dans le Lycée [9], l'autre sous le nom de *Deiradiotes*, dans l'Acropole [10].

[1] Pausan., *ibid.*

[2] Id., *ibid.*

[3] Id., IX, c. 10, § 3-5. Diod. Sic., XVII, 10. Herodot., VIII, 134.

[4] Pausan., IX, c. 12, § 1.

[5] Voy. K. O. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, 2e édit., p. 142.

[6] Diodor. Sic., IV, 66. Apollod., III, 7, 3.

[7] Strab., X, p. 445.

[8] Steph. Byzant., v° Εὔτρησις. Eustath., *ad Iliad.*, II, 502. Plutarch., *De oracul. defect.*, § 5. Voy. ci-dessus, p. 444.

[9] Plutarch. *Pyrrh.*, § 31.

[10] Pausan., II, c. 24, § 1.

L'oracle de Délos, dont j'ai déjà parlé à propos du sanctuaire d'Apollon dans cette île, rivalisa de célébrité avec celui de Delphes [1]. A Lesbos, existait un mantéion où Apollon était invoqué sous le nom de Ναπαῖος [2]. L'oracle de Claros, sur le territoire de Colophon, en Ionie, passait pour avoir été fondé par Rhacios, chef d'une colonie crétoise [3], et cette circonstance nous fait voir que le dieu devait avoir aussi compté des oracles en Crète, où avait été jadis porté son culte [4]. A Didyme, sur le territoire de Milet, existait un sanctuaire fatidique non moins célèbre, celui des Branchides que consultaient de préférence les Ioniens et les Éoliens [5]. Mais cet oracle paraît remonter à une époque plus ancienne, la tradition nous donnant le temple de Didyme comme antérieur à l'arrivée des Ioniens sur la côte d'Asie [6], et tout fait présumer que cet oracle devait son origine à celui de Delphes. Son prétendu fondateur Branchus, fils d'Apollon, était venu, disait-on, de cette ville [7]. En Lycie, l'oracle de Patare jouissait d'une vieille célébrité [8]. On ne le consultait qu'en hiver, tandis que le pèlerinage à Délos se faisait toujours en été [9]. Le mantéion de Tel-

[1] Les oracles se rendaient, à Délos, comme à Delphes, sur un trépied. (Voy. Virgil. *Æneid.*, III, 90 et sq.)

[2] *Schol. in Aristoph. Nub.*, 144. Macrob. *Saturn.*, I, 17. Suidas, v° Νάπη.

[3] Pausan., VII, c. 3, §§ 1 et 2. *Schol. Apollon. Argon.*, I, v. 308.

[4] Voyez ce qui a été dit au chapitre II, au sujet d'Apollon.

[5] Herodot., I, 158. *Oracul. Sibyllin.*, V, 323, edit. Alexandre. Cf., sur les oracles, Soldan, *Diss. cit.*, ap. *Zeitschrift f. Alterthumsw.*, ann. 1841, n°s 60-70.

[6] Pausan., VII, c. 2, § 4.

[7] Pausan., V, c. 13, § 6. Strab., IX, p. 421; XIV, p. 634. Conon. *Narrat.*, 32. Cf. Jamblich., *De myster.*, p. 74.

[8] Herodot., I, 182. Serv., *ad Virg. Æneid.*, IV, 143.

[9] Callim. *Hymn. in Del.*, 366, sq. Serv., *ad Virg. Æneid.*, IV, 43.

missus appartenait à cette nombreuse classe d'oracles qu'on trouve attachés aux fontaines [1]. A Mallu, en Cilicie, il existait un oracle qui était encore en vogue au temps des empereurs romains [2]. Il faut citer, dans la même province, l'oracle d'Apollon Sarpédonien [3]. Hybla en Carie avait aussi le sien [4], et dans l'Éolide, au voisinage de Myrina, à Grynium, Apollon avait également un très ancien mantéion et un sanctuaire célèbre [5]. A Hieracome, sur le Méandre, le mantéion d'Apollon ne jouissait pas d'un moindre renom [6]. Il en existait aussi un à Abdère en Thrace [7]. Tels ont été, en Grèce, les oracles d'Apollon, dont les noms nous sont parvenus. Nul dieu n'en comptait plus que le fils de Latone, la divinité fatidique par excellence. En effet, Apollon présidait à toutes les inspirations, à l'inspiration prophétique comme à l'inspiration poétique ; car on a vu que ces deux inspirations n'étaient en quelque sorte pour les anciens qu'une même chose [8]. Le devin (*vates*) était un poëte qui rendait ses oracles dans une sorte de poëme prophétique (*vaticinium*). Voilà pourquoi les réponses des oracles se donnaient dans le principe en vers [9], ou tout au moins dans une prose cadencée et rhythmique qui fut chez beaucoup de peuples la première forme de la poésie. Chez les Hébreux, les

[1] Herodot., I, 78. Cicer., *De divin.*, IV, 41. Arrian., II, 3.
[2] Strab., XIV, 5, p. 675. Voy. ce qui est dit de ce dieu, au chap. XV.
[3] Diod. Sic. *Exc.* XXXVIII, 12.
[4] Athen., XV, p. 672.
[5] Hecat., ap. Steph. Byzant., v° Γρύνοι.
[6] Tit. Liv., XXXVIII, 13.
[7] Pindar., ap. Tzetz., *ad Lycophr.*, 445.
[8] Voy. Cicer., *pro Archia*, 8 ; *De divinat.*, I, 38, II, 48.
[9] Presque tous les oracles qui nous sont restés des anciens sont effectivement en vers.

prophètes sont en même temps les poëtes, et ce que nous appelons leurs prophéties, ne sont souvent que des poésies religieuses. Aussi voyons-nous l'institution des oracles liée, en Grèce, aux progrès de la poésie. L'invention du vers héroïque était attribuée à l'oracle pythien [1], et lorsque les réponses du dieu ne se faisaient déjà plus directement sous l'inspiration poétique, les prêtres devaient mettre en vers leurs réponses [2].

Aussi Apollon apparaît-il partout avec le caractère du dieu de la divination et de la poésie. Quoiqu'il ait bien d'autres attributs, ces deux-là prédominent presque toujours; ils firent même oublier les caractères qui résultaient plus immédiatement de son origine solaire. Lors de son introduction dans le Péloponnèse, le culte d'Apollon eut à lutter contre celui d'Hermès, divinité qui avait comme lui le caractère pastoral. Toutefois le pouvoir fatidique demeura au fils de Latone. Celui-ci consentit à laisser à Hermès la garde des troupeaux, mais il réserva pour lui le droit de révéler l'avenir. Nul, malgré moi,

[1] Plin. *Hist. nat.*, VII, 57. Les réponses de la Pythie furent toujours en vers héroïques, c'est-à-dire en hexamètres, au moins tant que l'oracle fut florissant; car au témoignage d'anciens historiens, combattus, il est vrai, par Théopompe, et d'après un passage du scholiaste d'Aristophane (*ad Nubes*, v. 145), la Pythie rendit quelquefois, dans la suite, des oracles ou en vers ïambiques, ou en prose. C'est aussi ce qu'avance Plutarque. Il est au moins certain que, de son temps, les réponses ne se faisaient plus en vers, car il a composé un traité intitulé : *Pourquoi la Pythie ne répond plus en vers.* On est toutefois partagé sur la question de savoir si les oracles qui nous ont été conservés en prose par les anciens n'avaient pas été, dans le principe, rendus en vers. (Voy. Plutarch., *De Pyth. oracul.*, § 18, p. 653. Cf. Clavier, *Mémoire sur les oracles*, p. 128.)

[2] C'est ce que nous dit formellement Strabon, en parlant de la Pythie de Delphes; des poëtes attachés au temple étaient chargés de mettre en vers sa réponse (IX, p. 419). (Cf. Porphyr., *De oracul.*, edit. Wolf., *loc. cit.*)

dit Apollon dans l'hymne homérique à Hermès, ne peut se flatter de comprendre la voix prophétique des augures[1]. Aussi les oracles du fils de Maïa disparurent-ils du Péloponnèse, et au temps de Pausanias il ne restait plus que celui de Phares en Achaïe[2]. Hermès envoyait encore les songes[3], mais il n'avait aucun empire sur les présages, et des inscriptions nous apprennent qu'on rapporta même aussi à Apollon, comme au grand dieu inspirateur[4], l'origine des songes et des visions.

A côté des oracles et de toutes les merveilles qui s'y rattachaient, dans l'esprit des Grecs, à côté des opérations divinatoires, sur lesquelles un certain nombre de ces oracles était fondé, se plaçait la magie qui constituait jusqu'à un certain point une dépendance de la divination. Les Grecs, comme tous les peuples de l'antiquité, et, de nos jours encore, les peuplades sauvages, avaient des enchanteurs et des sorciers à la puissance desquels ils ajoutaient d'ordinaire une foi des plus vives.

Homère nous parle déjà des enchantements. Le breuvage magique d'Hélène[5], la ceinture d'Aphrodite qui

[1] Homer. *Hymn. in Mercur.*, v. 546, sq.

[2] Pausan., VII, c. 22, § 2. Voyez ce que j'ai dit au commencement du présent chapitre, à propos de cet oracle.

[3] Il recevait, comme tel, le surnom de ἡγήτωρ ὀνείρων (cf. Homer. *Hymn.* XIV; *Iliad.*, II, 26; Virgil. *Æneid.*, IV, 556), et celui de ὀνειροπομπός (Athen., I, 16, 6).

[4] C'est ce que nous apprend notamment une inscription copiée par Chandler ,et trouvée dans les ruines du temple d'Apollon, sur le mont Cynortium. Elle mentionne une inscription consacrée à ce dieu, à la suite d'un songe qu'il avait envoyé à l'hiérophante Diogène. Elle porte : Ἀπόλλωνι ἑκατηβελέτῃ, ὁ ἱεροφάντης Διογένης κατ' ὄναρ. (Voy. *Transactions of the Royal Society of literature*, 2e série, 1847, vol. II, p. 232.)

[5] *Odyss.*, IV, 220.

t les hommes, mais encore les ntée d'Hermès[2], l'incantation par les fils d'Autolycus[3], gnons en animaux par la gique de Circé[4], leur désen- Moly[5], le chant des Sirènes[6], nelle jeunesse que Calypso fait à oire de Protée[8], sont autant de faits ue croyance, et l'épisode de la nécyo- Odyssée[9] rattache la divination à tout ce superstitions.

raditions héroïques étaient remplies de légendes reflétaient les mêmes idées. L'histoire de Médée amment nous offre, sous les couleurs les plus vives, le tableau du pouvoir que l'on prêtait aux enchantements. L'histoire du rajeunissement d'Éson, que Médée prétendait opérer à l'aide de ses procédés magiques, était une tradition fort ancienne chez les Hellènes[10]. La puissance que la fable attribuait à Médée se retrouve dans celle dont on dotait les enchanteurs au moyen âge, et que prétendent encore posséder les sorciers, chez les sauvages. Médée compose des breuvages et des philtres, et pour cela elle

[1] *Iliad.*, XIV, 225.
[2] *Odyss.*, V, 47; XXIV, 3; *Iliad.*, XXIV, 255, 343.
[3] *Odyss.*, XIX, 457.
[4] *Odyss.*, X, 210 et sq., 316 et sq., 413 et sq.
[5] *Odyss.*, X, 302.
[6] *Odyss.*, XII, 40.
[7] *Odyss.*, V, 135; VII, 257.
[8] *Odyss.*, I, 186; IV, 350.
[9] *Odyss.*, X, 510; XI, 22.
[10] Elle est rapportée par Phérécyde, Simonide et le poëme des Νόστοι. (Voy. Eurip. *Med. Argum.*, p. 174.)

doit connaître la propriété de toutes les herbes, et surtout les poisons (φάρμακα)[1]. C'est par là que la magie se lie à la médecine des premiers peuples ; médecine qui, comme on l'a vu, se rattache par un autre point à la divination. En effet, la médecine n'était, dans le principe, que la connaissance des simples, celle de la vertu médicatrice de certaines substances ; la superstition ajouta à leur emploi l'usage des purifications (καθαρμοί)[2], des incantations (ἐπαοιδαί ou ἐπῳδαί)[3]. Mélampus passait pour l'inventeur de la divination par les charmes et les breuvages magiques[4], ce qui nous montre une fois de plus dans quelle étroite dépendance la magie était placée par rapport à la divination. Hippocrate[5] nous dit que les enchanteurs prétendaient avoir le moyen de faire descendre la lune, de faire éclipser le soleil, de provoquer l'orage ou la pluie, de rasséréner le ciel, de produire la sécheresse, de rendre la terre ou la mer stérile, et de produire une foule d'autres miracles. Pausanias[6] nous parle de gens

[1] Diodor. Sic., IV, 46. Apollod., I, 9, 23 ; Apollon. *Argon.*, III, 844 et sq.

[2] Les καθαρμοί s'employaient comme les charmes contre les maladies. (Voy. Hippocrat., *De morbo sacro*, § 1, p. 858, trad. Littré.)

[3] C'était aux incantations qu'on avait surtout recours contre les maladies, ἐπῳδαὶ ὑγιεῖς (Clem. Alex. *Cohort. ad gent.*, I, 70). Leur composition constituait une science particulière, ἡ τέχνη ἐπῳδῶν (Plat. *Euthyd.*, p. 290). D'autres fois on se servait de ces mots magiques comme formule d'imprécation, ἀραί, ἐπαγωγαί. Les célèbres lettres éphésiennes, ἐφέσια γράμματα, étaient des mots magiques destinés aux incantations. (Voy. Athen., XII, p. 171, 548. Plutarch. *Conviv.*, VII, 5, 4. Hesych., v° Ἐφέσια γράμματα.)

[4] Voy. Plin. *Hist. nat.*, XXV, 1. Apollodore dit positivement de lui (II, 2, 3) qu'il découvrit la μαντικὴ διὰ φαρμάκων καὶ καθαρμῶν. (Cf. Pausan., VIII, c. 18, § 3, et Herodot., II, 49.)

[5] Hippocrat. *De morbo sacro*, § 1, trad. Littré, p. 859.

[6] Pausan., II, c. 34, § 4.

qui détournaient la grêle par des sacrifices et des paroles magiques.

La Thessalie était surtout célèbre comme la terre des enchantements. C'est de là qu'était originaire la légende de Jason, intimement liée à celles de Médée et du centaure Chiron, fameux par sa connaissance de la vertu des simples et ses dons prophétiques [1]. Médée rapporte de Thessalie une boîte pleine d'herbes magiques [2]. La réputation des femmes de ce pays, magiciennes assez puissantes, disait-on, pour faire descendre la lune [3], habiles à composer des philtres [4] et pouvant évoquer les morts [5], se conserva pendant longtemps [6]. Les habitants de l'Acarnanie partageaient, à quelques égards [7], cette réputation.

Les magiciens étaient désignés, chez les Grecs, sous le nom d'ἐπῳδοί, de βάσκανοι, c'est-à-dire *fascinateurs* ou *charmeurs*, de γόητες, *sorciers*, ou plutôt, comme l'indique la racine de ce nom (γόη), *hurleurs;* car c'était par des hurlements, des cris sauvages, que s'opéraient, dans le principe, les enchantements. On assimila à cette classe de sorciers les Dactyles, les Telchines, les Corybantes, dont le caractère flottait entre celui de prêtres et de

[1] Plin. *Hist. nat.*, XXV, 6, 30. Pind. *Pyth.*, IX, 65. Virgil. *Georg.*, IV, 270. Plutarch. *Conviv.*, III, 1.

[2] Suidas, v° Θετταλὴ γυνή. *Schol. ad Aristoph. Nub.*, 749. Ovid, *Metam.*, VII, 224, 264.

[3] Plat. *Gorgias*, p. 349 et 513. Plutarch., *De Pyth. oracul.*, § 12, p. 639, § 14, p. 643. Aristoph. *Nub.*, act. II, sc. I. Horat., *Epod.*, V, v. 46. Brunck, *Anthol. Græc.*, III, 170. Lucian. *Philops.*, § 14, p. 252. Senec. *Hippolyt.*, act. II, sc. I.

[4] Plutarch. *Conjug. præcept.*, § 48, p. 572; *De defect. oracul.*, § 13, p. 706, edit. Wyttenb. Lucian. *Dialog. meretr.*, § 1.

[5] *Schol. ad Eurip. Alcest.*, 1128.

[6] Theocrit. *Idyll.*, II, v. 10, sq. Apul. *Met.*, II, 24. Lucian. *Asin.*, § 1.

[7] Voy. Alciphr., III, 44, et Lobeck, *Aglaoph.*, I, 310.

dieux[1]. Ces sorciers avaient surtout le pouvoir, par leurs relations avec Hécate, d'évoquer tout ce cortége de spectres dont j'ai déjà parlé au tome Ier [2], et que la déesse des nuits tenait sous sa protection, de la même façon qu'au moyen âge, les sorciers, par les rapports qu'ils entretenaient avec le démon, pouvaient évoquer tous les fantômes des enfers. On est frappé, en effet, de l'analogie de ces diverses créations fantastiques, chez les anciens et les modernes. Les Empuses[3] et les Striges[4] rappellent nos méchantes fées; les Gelludes[5] de Lesbos, les Lamies[6], sont le pendant de nos vampires, de même que Mormo semble être le type du *Monmon* de l'Allemagne et de notre *Croquemitaine*.

La magie finit par constituer une science véritable qui s'associa, en bien des cas, à la divination, dont elle emprunta les procédés et les artifices; car, dans le principe, les devins ne se distinguaient pas des enchanteurs. Tirésias, par exemple, le célèbre devin, reçoit d'Athéné la

[1] Voy. tome Ier, p. 198 et suiv.

[2] Voy. tome Ier, p. 574.

[3] Les Empuses, auxquelles on donnait un pied d'airain, un visage de feu, prenaient, comme nos fées, de séduisantes métamorphoses pour faire tomber les jeunes gens dans leurs filets. (Voy. Lucian. *Musc. encom.*, p. 317, edit. Lehmann. Philostr. *Vit. Apollon.*, IV, 25. *Schol. ad Aristoph. Ran.*, 293. Cf. t. Ier, p. 574, notes.)

[4] Le nom de *striges* (στρίγγες) était appliqué, comme celui de *Rakchasas* chez les Aryas, à tous les oiseaux de nuit, que la peur faisait prendre pour des génies malfaisants. (Voy. Ovid. *Fast.*, VI, 139; *Metam.*, VII, 269; *Amor.*, I, 12 et 20. Senec. *Medea*, IV, 731. Plin. *Hist. nat.*, XI, 31. Plaut. *Pseud.*, III, 2 et 31. Voy., du reste, les détails donnés à ce sujet dans l'article MAGIE de l'*Encyclopédie classique* de Pauly, p. 1391, 1392.)

[5] Zenob. *Prov.*, III, 3.

[6] Horat. *Epist.*, I, 13. Cf. Lucian. *Philops.*, § 30, p. 271. Aristoph. *Equit.*, 690; *Schol. Theocrit. Idyll. Adoniaz.*, v. 40.

baguette qui est l'instrument de ses enchantements[1]. Mais, à mesure que l'on redescend le cours des âges, on voit la magie se séparer davantage de la divination; et tandis que celle-ci, constituée par les oracles, garde toujours un caractère bienfaisant et sacré, l'autre n'est le plus souvent qu'un moyen de nuire, de satisfaire des vengeances coupables, d'assurer des projets criminels[2]. Déjà, à l'époque héroïque, la légende d'Althée nous montre quel usage terrible la passion et la haine pouvaient faire d'un procédé magique. Il existait des enchantements pour provoquer l'avortement[3]; en se croisant les mains, les sorcières, comme les *Mœres*, parvenaient à empêcher la délivrance d'une femme[4]. Il y en avait d'autres pour chasser les mauvais esprits, d'où le nom d'*exorcisme* qui leur était donné; mais l'emploi paraît en avoir été plus répandu dans l'Orient que chez les Grecs[5]. Et en général, à l'aide d'amulettes, de mots gravés sur des pierres ou d'anneaux magiques, il n'y avait pas de mauvaises actions

[1] Voy., à ce sujet, Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 337. Bonamy, *Du rapport de la magie avec la théologie païenne*, dans les *Mémoires de l'ancienne Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. VII, p. 23 et suiv.

[2] Voy., sur l'histoire d'Althée et de Méléagre, Homer. *Iliad.*, IX, 548. Apollod., I, 7, 10. Hygin. *Fab.*, 129, 171. Ovid. *Metamorph.*, VIII, 445.

[3] Plat. *Theæt.*, § 18, p. 400, edit. Bekker.

[4] Voy., à ce sujet, Böttiger, *Ideen zur Kunstmythologie*, vol. I, p. 53. Des croyances analogues se retrouvent chez les Scandinaves et paraissent avoir leur origine dans les plus anciennes traditions des peuples indo-européens. (Voy. mon article FÉE de l'*Encyclopédie moderne.*)

[5] Voy. Blanchard, *Sur les exorcismes magiques*, dans les *Mémoires de l'ancienne Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XII, p. 149 et suiv. Voy. J. Ennemoser, *Geschichte der Magie*, p. 210. Ces imprécations magiques s'appelaient, en grec, κατάδεσις ou κατάδεσμοι, et répondaient au latin *defixiones*. (*Annales de l'Institut archéologique de Rome*, 1846, t. XVIII, p. 205.)

que l'on ne pût commettre, puisque ces mots passaient pour avoir la vertu de soumettre la nature entière à la volonté de celui qui les prononçait[1]. Si ces moyens étaient capables de détruire l'effet de la fascination, ils étaient encore plus souvent employés à la produire. Il y avait des individus, et surtout des femmes, dont le regard passait pour avoir les effets les plus funestes sur les enfants, et cette superstition du *mauvais œil*, générale dans l'antiquité, s'est perpétuée jusqu'à nos jours[2].

C'était encore dans le but de satisfaire leurs vengeances et de tourmenter les mortels, que les magiciens prenaient des formes d'animaux ou donnaient aux autres de bestiales apparences[3]. Les hommes ainsi métamorphosés, qu'on appelait lycanthropes, et qui sont les loups-garous du moyen âge, inspiraient une vive frayeur; car ils assouvissaient sur le premier venu leur rage sanguinaire[4]. Si les enchanteurs pouvaient, par leurs talismans, conjurer les maladies, ils pouvaient aussi les envoyer à autrui; et, en

[1] Voy., sur l'emploi de ces moyens, l'article MAGIE, de l'*Encyclopédie classique* de Pauly, p. 401 et suiv.

[2] Ὑπὸ δὲ βασκανίας καὶ φθόνου βλάπτεσθαι. (Plutarch., *De vit. sec. Epicur. præcept.*, § 5, p. 453, edit. Wyttenb.) Voy. les curieux détails que Pline donne à ce sujet (*Hist. nat.*, VII, 21), lequel cite lui-même Cicéron. Cf. Plutarch. *Conviv.*, V, 7. Aul. Gell., IX, 4.

[3] Voy. l'article MAGIE, déjà cité, p. 1004, 1005.

[4] Cette croyance à la lycanthropie était surtout répandue en Arcadie (Platon. *Resp.*, VIII, § 16 : Pausan., VIII, c. 2, § 1 ; Plin. *Hist. nat.*, VIII, c. 22.) Au dire des anciens médecins, les lycanthropes ou cynanthropes étaient des fous qui sortaient la nuit pour violer les tombeaux (Galen. *Opera*, edit. Kuhn, t. XIX, p. 719), genre de folie observé encore de nos jours (voy. *Annales médico-psychologiques*, t. XIII, p. 351.) Certains peuples, tels que les Neures, passaient pour être adonnés à la lycanthropie (Herodot., IV, 105). Cf. surtout, sur ce sujet, R. Leubucher, *Ueber die Wehrwölfe und Thierverwandlungen im Mittelalter*. Berlin, edit. Rœmer, 1850, in-8.

général, ils donnaient plus de maux qu'ils n'en guérissaient; leur connaissance des simples était encore mise plus à profit pour composer des poisons que pour préparer des remèdes [1]. On s'explique donc aisément l'horreur que finit par inspirer la magie, et les peines qui furent portées contre elle, notamment à Athènes. L'accusation de magie se liait d'ailleurs presque toujours à celle d'impiété, au crime d'introduction de divinités étrangères [2]. En effet, la magie, quoique trouvant en Grèce son origine naturelle, avait aussi emprunté plusieurs de ses moyens à des superstitions apportées des contrées barbares, et auxquelles elle finit par devoir son nom. Le mot *magie* (μαγεία) ne paraît pas être d'origine hellénique, et le nom de *Mages* (Μάγοι), porté par les prêtres perses et assyriens, tend à faire supposer que les enchantements de l'Asie avaient été introduits sous cette désignation dans la Grèce. La forme Μάγος (mage) était une altération du nom persan *Mogbed* ou *Mobed*, porté par la classe principale des prêtres de la religion mazdéenne [3]. La confusion fréquente faite par les Grecs entre les mages-prêtres et les mages-magiciens rend difficile la recherche de la véritable origine des enchantements connus sous le nom de magie. Une tradition, que nous ne voyons, il est vrai,

[1] Voy. Plin. *Hist. nat.*, XXVIII, 7. Plutarch., *De defect. oracul.*, § 18. Cf. Lucian. *Navig.*, §§ 42, 43. Voy. de plus l'article MAGIE, déjà cité, p. 1405.

[2] C'est ce que nous montre le procès de la magicienne Théoris, de Lemnos. (Voy. Harpocrat., v° Θεωρίς, et l'article MAGIE, déjà cité, p. 1417.)

[3] Voy. Hyde, *Historia relig. veter. Persar.*, p. 272. Cf. Gesenius, *Hebräisches Handwörterbuch*, v° מג. Winer, *Bibl. Realwört*, v° MAGIER. Tiedemann, *De origin. artium magicarum*, p. 4, sq.

apparaître qu'au commencement de notre ère [1], faisait remonter l'introduction de la magie chez les Hellènes à Ostanès ou Hosthanès, personnage dont le nom décèle l'origine persane. C'était, disait-on, un disciple de Zoroastre qui avait accompagné Xercès en Grèce [2]. Eusèbe [3], on ne sait sur quel fondement, fait de Démocrite son élève, et lui attribue la composition d'un ouvrage intitulé : *Octateuque* [4]. Il est encore question d'un Ostanès, contemporain d'Alexandre [5], mais tout donne à penser que ces deux personnages n'en font qu'un ; car, suivant certains témoignages, le premier ne vivait pas à une époque bien ancienne. Un autre mage ou magicien, auquel des ouvrages sont également attribués et qu'on donnait même pour maître à Pythagore [6], disputait à Ostanès l'invention de la magie. C'était Astrampsychus [7], dont la véritable histoire ne nous est pas plus connue que celle d'Ostanès [8]. Tout cela montre de quelles obscurités demeuraient entourées les origines de la magie chez les Grecs. Ce qu'il est permis d'assurer, c'est que l'expression de μάγος (*mage*) fut introduite par les Perses chez leurs voisins les Hellènes [9], à la suite des guerres

[1] Voy. Plin. *Hist. nat.*, XXX, 1. Diogène Laërte rattache, par une succession non interrompue, les Mages à Zoroastre (I, 8).

[2] Voy. Plin., *Hist. nat.*, XXX, 1.

[3] *Chron.*, I, 43.

[4] Euseb. *Præp. evang.*, I, 1035. Cf. V, 14.

[5] Plin., *loc. cit.*

[6] Porphyr. *Vit. Pythag.*, p. 41. Jamblich. *Vit. Pythag.*, p. 19, 151.

[7] Voy. Suidas, v° Ἀστράμψυχος. Fabric. *Biblioth. græc.*, III, p. 420, edit. Harles.

[8] *Magic of the ancient Greeks and Romans*, dans le *Classical Journal*, ol. XXVI, p. 185 (1827)

[9] Dion. Chrysost. *Orat.*, XLIX, p. 249, edit. Reiske. Cf. XXXVI, p. 93.

qu'ils eurent avec eux, car ce nom apparaît déjà chez les tragiques [1]. La connaissance toute particulière qu'avaient les prêtres assyriens et perses des phénomènes de la nature, les rendait infiniment plus habiles que les enchanteurs et les goètes grecs [2], dont la science pâlit bientôt devant la leur, en sorte que leur nom servit bientôt à désigner l'art tout entier des enchantements. Un autre fait paraît vraisemblable, c'est que chez les prêtres assyriens et perses la divination et la thaumaturgie étaient liées à l'astrologie qui jouait un rôle considérable dans leur patrie. Les mages orientaux durent donc apporter en Grèce des procédés de divination liés à l'observation des astres, procédés qui eurent naturellement, pour les Grecs, le caractère d'une science toute nouvelle. En effet, l'astrologie demeura toujours le patrimoine de prêtres étrangers à la Grèce, elle conserva un nom et des formes qui décelaient son origine asiatique. L'introduction de l'astrologie était, chez les Hellènes, incontestablement peu ancienne [3], quoique des fables, il est vrai assez modernes, prétendent faire remonter à une

[1] Voy. Sophocl. *Œdip. Tyr.*, v. 387, et Euripid. *Orest.*, v. 1509. Il est certain que les devins grecs furent en rapport avec les Perses, et nous voyons notamment Onomacrite se rendre à Suse, à la suite des Pisistratides (voy. Herodot., VII, 6). Philostrate (*Vit. sophist.*, I, 10), dans sa *Vie de Protagoras*, rapporte que ce sophiste étant venu trouver Xercès et en ayant reçu un favorable accueil, obtint de ce souverain d'être initié par les Mages à leur doctrine.

[2] Πέρσαι μὲν, οἶμαι, τοὺς καλουμένους παρ' αὐτοῖς Μάγους, ὅτι τῆς φύσεως ἦσαν ἔμπειροι καὶ τοὺς θεοὺς ᾔδεσαν, ὡς δεῖ θεραπεύειν. (Dion. Chrysost. *Orat.*, XLIX, p. 249, edit. Reiske.)

[3] Τὸ τῆς ἀστρολογίας ὄνομα, μήπω τότε τῆς ἀποτελεσματικῆς εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐλθούσης ἐπὶ τῆς νῦν καλουμένης ἀστρονομίας ἔφερον. (Simplic., ap. Lobeck. *Aglaoph.*, p. 426.) Phavorinus (Aul. Gell., XIV, 1) dit que l'astrologie chaldéenne n'est pas si ancienne qu'on le prétend. Dans les derniers temps, on en rapporta l'invention à Orphée. (Cf. Lucian, *De astrol.*, § 10.)

certaine antiquité l'arrivée des astrologues chaldéens chez les Grecs [1].

Il semble donc que la magie, qui fut apportée d'Asie en Grèce, du VII[e] au V[e] siècle avant notre ère, et qui imposa à la goétie et à l'art des enchantements sa nouvelle appellation, n'était autre que ce qu'on désigna plus tard sous le nom d'*astéroscopie* (ἀστεροσκοπία [2]), science dans laquelle l'observation des astres se combinait avec l'emploi des opérations magiques.

On ne se bornait pas à consulter les oracles, dans certaines circonstances particulières. Ceux qui avaient été rendus dans les mantéions, aussi bien que les prophéties faites par des devins ou des poëtes célèbres, étaient conservés avec soin et interrogés dans les grandes occasions [3]. Telles étaient, par exemple, les prophéties de Bacis [4], que l'on donnait comme ayant été inspiré par les

[1] Voy. Aul. Gell., XV, 20. Proclus, *in Tim.*, IV, 285.

[2] Ἀστροσκοπία (Herm., *in Phædr.*, p. 109; Syncell. *Chronic.*, p. 12), ἀστεροσκοπία. Artemid., II, 26), ἀστεροσκοπεῖν (Sextus Empiric.. *Adv. Astrol.*, V, 342).

[3] Chrysippe et Héraclide de Pont avaient dressé des recueils de ces oracles (Cicer., *De divinat.*, I, 19; II, 56. Clem. Alex. *Stromat.*, I, p. 323, édit. Sylb.). A une époque très postérieure, Porphyre, dans sa *Philosophie tirée des oracles*, recueillit les principaux oracles, et notamment ceux de la Grèce. (Voy. Euseb., IV, *Præp. evang.* 6. Porphyr., *De philosoph. ex oracul. hauriend.*, edit. G. Wolf, p. 39. Voy. *Oracula sibyllina*, edit. Alexandre, *Excursus II de antiquis oraculorum præsertim sibyllinorum collectionibus*, p. 113.)

[4] Ce nom, dérivé de βάζω, *parler, dire, prophétiser*, paraît avoir été appliqué à plusieurs devins de la Béotie et de l'Arcadie (voy. Clem. Alex. *Strom.*, I, 333; *Schol. ad Lycophr.*, v. 1278. Elien (*Hist. var.*, XII, 35) donne le nom de *Bacis* à toute une classe de prophétesses; mais le Bacis dont il est ici question était un prophète béotien qui, disait-on, avait été inspiré par les nymphes dans l'antre Corycien. (Herodot., VIII, 20. Pausan., IV, c. 27, § 2.)

Nymphes, celles d'Euclos de Cypre[1], de Phaënnis[2], d'Amphylitus[3]. Les deux premiers avaient annoncé, disait-on, les expéditions des barbares contre les Grecs, et Phaënnis avait prédit l'arrivée des Gaulois à Delphes. On attribuait encore aux sibylles des prédictions de ce genre qui passaient pour fort importantes. L'une d'elles, suivant Pausanias, avait annoncé que la puissance des Macédoniens, acquise sous Philippe, fils d'Amyntas, devait être détruite par un autre Philippe qui viendrait dans la suite[4]. Du reste, ces prédictions des sibylles, qui ont subi un grand nombre de remaniements et devinrent l'objet d'une quantité de fraudes et d'interpolations, sont, pour la plupart, postérieures à l'époque qui nous occupe[5]. Le nom de *sibylle* (σιβύλλα) paraît n'être qu'une forme définitive du nom de Σάββα, qui est très vraisemblablement d'origine asiatique[6]. On reconnut différentes sibylles auxquelles on rapporta des recueils d'oracles.

Suivant Pausanias[7], la première à laquelle ce nom ait été imposé s'appelait Hérophile; mais ce qu'il en rapporte est évidemment fabuleux. On trouve, d'ailleurs,

[1] Pausan., X, c. 14, § 3.

[2] Id., *ibid.*, X, c. 15, § 2.

[3] Æl. Aristid. *Orat. sicul. prior.*, edit. Jebb., t. I, p. 373.

[4] Pausan., VII, c. 8, § 5.

[5] Voy. *Oracula sibyllina*, edit. Alexandre, *loc. cit.*

[6] Voy. Franz Fiedler, *Geographie and Geschichte von Alt-Griechenland*, p. 277 (Leipzig, 1843). D'après Pausanias (X, c. 12, § 5), les Hébreux avaient une prophétesse appelée Σάββη, mais il est probable qu'il y a ici quelque erreur grossière de la part du voyageur grec, peu versé dans la connaissance de la langue hébraïque, et qu'il a confondu les Assyriens avec les Hébreux, d'autant plus qu'il ajoute que cette sibylle hébraïque était fille de Bérose et d'Érymanthe. Peut-être est-ce le nom du sabbat, chez les Hébreux, qui a été l'origine de cette fable touchant une sibylle juive.

[7] Pausan., X, c. 12, § 1.

ce même nom d'Hérophile attribué à d'autres sibylles, et notamment à celle de Samos[1]. On en plaçait une autre à Claros[2] et une à Délos[3]. Enfin Érythres, qui prétendait aussi à l'honneur d'avoir vu naître Hérophile[4], avait la sienne. Plus tard Eubée, puis Cumes[5], en Italie, qui en était une colonie, eurent aussi la leur. On alla même jusqu'à en reconnaître une à Babylone et une en Égypte. C'est qu'en réalité les sibylles n'étaient plus que des personnifications des oracles les plus en renom. Au siècle d'Alexandre, il circulait des prophéties d'une sibylle d'Érythres, appelée Athénaïs, et où se trouvait, disait-on, attestée l'origine divine du monarque macédonien[6]. Ces sibylles étaient vraisemblablement, dans le principe, les prêtresses attachées au service du mantéion, comme nous savons qu'il en existait à Delphes et à Claros[7]. Mais on ne les trouve pas mentionnées avant Héraclite et Platon[8]. Hérodote n'y fait aucune allusion. C'est que l'institution de ces prêtresses était d'une date comparativement moderne. Diodore de Sicile[9] dit que la coutume consistait

[1] Pausan., X, c. 12, § 3.

[2] Id., *ibid.*

[3] Id., *ibid.*

[4] Id., *ibid.*, § 4. Cf. Martianus Capella, II, 8, 7.

[5] Id., *ibid.*, §§ 4 et 5. Cumes paraît avoir reçu une colonie de Chalcis en Eubée (Strab., V, p. 246), ce qui explique comment la sibylle de Cumes est aussi appelée *euboïque* (voy. Stat. *Sylv.*, I, 2, 177; Ovid. *Fast.*, VI, 210; *Metam.*, XIV, 155). On admit encore l'existence d'une sibylle phrygienne à Ancyre, d'une sibylle hellespontique ou troyenne et d'une sibylle phrygienne (voy. *Schol. Plat. Phædr.*, p. 315; Tibull., II, 5, 19).

[6] Callisthen. ap. Strab., XVII, p. 814.

[7] Voy., à ce sujet, l'article SIBYLLÆ, par M. Scheiffele, dans l'*Encyclopédie classique* de Pauly.

[8] Plin. *Hist. nat.*, VII, 33. Cicer., *De nat. deor.*, II, 3.

[9] XVII, 26.

dans le principe, à Delphes, quand on voulait interroger l'oracle, à se tenir près de l'ouverture d'où s'échappaient les vapeurs qui inspiraient aux consultants les prophéties que ceux-ci se renvoyaient ensuite réciproquement. Dans le désordre qui accompagnait cet échange d'inspirations, dans le délire qui agitait les esprits, quelques personnes ayant sauté dans le gouffre, et n'ayant point reparu, on abandonna un mode aussi dangereux de consultation, et l'on institua une prêtresse spéciale, la Pythie. Celle-ci se confondit plus tard avec les sibylles et d'autres devineresses[1]. Ces sibylles[2], ou plutôt ces pythies rappellent d'une manière frappante les prophétesses des Gaulois et des Germains[3]. Mais, malgré le caractère sacré et presque divin dont la tradition les a entourées, ces femmes n'étaient le plus souvent que les dociles instruments des prêtres qui les dirigeaient. C'était, en effet, toujours aux prêtres, aux prophètes, qu'appartenait l'interprétation des oracles. A Delphes, notamment, on eut soin de choisir pour pythie une femme simple et ignorante[4], presque toujours atteinte de quelque affection nerveuse qui la rendait sujette à ces convulsions, à ces crises hystériques que

[1] C'est ce qui ressort des témoignages de divers anciens. (Voy. Euripid. ap. Diod. Sic., XX, 41. Pausan., V, c. 9, § 6. Varron. ap. Lactant., *De fals. relig.*, I, 8.)

[2] Le caractère mythique de la sibylle se laisse facilement saisir dans le nom d'Hydolé, c'est-à-dire, *la femme des eaux*, qui est donné à sa mère. (Suidas, v° Σίϐυλλα. Solin., II, 18. Cf. l'article cité de M. Scheiffele, p. 1149.)

[3] Voy. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, p. 388. Ces prophétesses existaient aussi chez d'autres peuples de l'antiquité : par exemple, chez les Arabes. (Voy. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, t. III, p. 309, 311, 353.)

[4] Plutarch., *De oracul. defect.*, § 46, p. 777.

l'on regardait comme l'inspiration du Dieu[1]. Montée sur le trépied[2], les cheveux en désordre, la bouche écumante, en proie à une vive agitation, elle semblait alors lutter contre le dieu qui la possédait[3]; et le prêtre, qui paraît avoir exercé sur elle une influence analogue à celle que certains magnétiseurs exercent sur les somnambules, lui dictait la réponse qu'elle devait faire. On se demande si cette réponse, qui avait parfois tant d'importance pour les destinées de la Grèce, le prêtre, le prophète, en était le seul et libre arbitre. M. K. D. Hüllmann a soutenu, avec une certaine vraisemblance[4] que la réponse était délibérée par le *conseil pythique* qui exerçait à Delphes, dont le gouvernement était oligarchique, une autorité souveraine[5]. Mais, tout en reconnaissant que les personnes influentes de cette ville devaient avoir un grand crédit près du prophète, on ne saurait admettre avec le savant allemand, qu'il y ait eu là une institution régulière, et que les Grecs s'en soient remis purement et simplement au jugement de quelques nobles de la Phocide[6]. Au contraire, l'aventure de Cobon, rapportée par

[1] Plutarch., *De oracul. defect.*, loc. cit.; *Schol. ad Aristoph. Plut.*, v. 39. Les affections hystériques du genre de celle dont était atteinte la Pythie paraissent être communes dans certaines contrées de la Grèce. (Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, 2e édit., t. IV, p. 213.)

[2] Ce trépied était entouré du laurier d'Apollon, dont la Pythie se ceignait aussi le front. (*Schol. ad Aristoph. Plut.*, v. 39. Strab., X, p. 419, sq. Cf. Æschyl. *Eum.*, 39. Aristoph. *Plut.*, 39.)

[3] Voy. S. Johann. Chrysost., *In epist. I ad Corinth.*, hom. XXIX, § 1, 2, t. X, p. 304, edit. Gaume.

[4] *Würdigung des delphischen Orakels*, p. 14 et suiv. (Bonn, 1837).

[5] Delphes était gouverné par un conseil qui avait à sa tête un *Prytanis* ou magistrat éponyme, élu tous les ans, vraisemblablement dans le conseil pythique. (Pausan., X, c. 2, § 2.)

[6] M. Hüllmann se fonde, pour établir que ce conseil sacré tenait ses

Hérodote[1], et que M. Hüllmann cite comme une preuve à l'appui de son opinion, démontre que s'il était avéré qu'un personnage important de Delphes avait usé de son influence pour imposer une réponse à la prêtresse d'Apollon, celle-ci pouvait être déposée[2]. Tout ce qu'il semble, c'est que la nomination du prophète, ou des prophètes, car le nombre en avait varié[3], appartenant au gouvernement de Delphes, ce prêtre était naturellement dans les intérêts de sa patrie. Mais cette connivence était secrète, et l'on devait toujours s'attacher à laisser croire que la prêtresse suivait sa libre inspiration. Du reste, à Delphes, le prophète, président du conseil des ὅσιοι, étant chargé de mettre par écrit la réponse du dieu, pouvait modifier les paroles de la Pythie, de façon à lui faire dire ce qu'il voulait. Dans le principe, les consultants recevaient même les oracles scellés[4]. La personne qui interrogeait l'oracle remettait au prophète la tablette sur laquelle il avait inscrit sa demande,

délibérations dans le sanctuaire d'Apollon, à l'entour du trépied, sur un vers d'Euripide (*Ion.*, 418) : Οἵ, πλησίον θάσσουσι τρίποδος, ὦ ξένε, qui n'a évidemment qu'un sens allégorique.

[1] VI, 66.

[2] En effet, Périalle ayant été convaincue, dans la question de savoir si Démarate était le fils d'Ariston, d'avoir obéi aux instigations de Cobon, qui jouissait à Delphes d'un grand crédit, cette pythie fut déposée et Cobon banni de la ville.

[3] Dans le principe, il n'y avait qu'un seul prophète (Herodot., VIII, 36). Il y en eut ensuite plusieurs (Ælian., *De natur. animal.*, X, 26, edit. Jacobs., p. 231 ; Strab., IX, p. 642 ; Plutarch. *Quæst. græc.*, § 9, p. 200). Après que l'oracle de Delphes eut perdu tout son crédit et qu'on eut cessé de l'interroger, on revint à un seul prophète, dont les fonctions étaient alors purement nominales (Plutarch., *De oracul. defect.*, § 51, p. 788).

[4] Suidas, v° τὰ τρία.

et cette même tablette lui était remise ensuite portant la réponse[1].

J'ai dit que la Pythie devait être une femme simple et ignorante. Dans l'origine, on avait soin de la choisir parmi les vierges d'une chasteté reconnue[2]. Mais après que le Thessalien Échécrate eut tenté de faire violence à l'une d'elles, on ne voulut plus recevoir pour le ministère d'Apollon qu'une femme déjà sur le retour, mais qui n'en continuait pas moins de revêtir le costume d'une vierge[3]. C'était, à ce qu'il semble, toujours une Delphienne[4], sans doute, afin qu'elle fût plus docile aux intérêts de Delphes. Le nombre des pythies varia de une à deux, suivant les époques[5].

Je ne reviendrai pas sur la manière dont l'inspiration se communiquait à la Pythie. J'ai déjà dit qu'elle était la vertu que l'on prêtait aux eaux de la fontaine de Castalie, dont elle devait boire, et où elle se baignait même parfois[6]. Les consultants devaient être tous des hommes, car nulle femme n'était admise à interroger le dieu[7]. Le sort décidait de l'ordre dans lequel les théores avaient à se présenter, si du moins le droit de *pro-*

[1] *Schol. ad Aristoph. Plut.*, v. 39.

[2] Euripid. *Ion.*, 1322. Cf. Plutarch., *De defect. oracul.*, § 51, p. 788.

[3] Diod. Sic., XV, 27; XVI, 26.

[4] Euripid. *Ion.*, 91, 92.

[5] Dans le principe, il n'y avait qu'une seule pythie (Diod. Sic., XVI, 26); on en porta ensuite le nombre à deux, et elles remplissaient leurs fonctions à tour de rôle (*Schol. Euripid. Phœn.*, v. 222). Dans les derniers temps, ce nombre fut ramené à un (Plutarch., *De oracul. defect.*, § 8, p. 696; cf. § 51, p. 788).

[6] Euseb. *Præpar. evang.*, v. 28. Lucian. *Jupiter Tragœdus*, § 39. *Schol. Euripid. Phœn.*, 230.

[7] Plutarch., *De ει delphic.*, § 2, p. 578.

mantie[1], qui avait été accordé à certains peuples, et que finit par confisquer à son profit Philippe de Macédoine, n'assurait pas la priorité[2].

Les réponses faites par les oracles étaient tantôt publiques, tantôt secrètes[3]. En général, les théores déposaient dans les archives de leur patrie les réponses qu'ils avaient obtenues[4], et c'étaient ces réponses que les devins communiquaient au peuple lorsqu'elles trouvaient leurs applications[5]. Tous ces oracles, à en juger par ceux qui nous sont parvenus, étaient des sentences concises, d'un sens obscur et fréquemment ambigu, se prêtant ainsi aux interprétations les plus contradictoires[6]. Ils rappelaient tout à fait ce que sont les prophéties de Nostradamus ou du *Liber mirabilis*. Ce sens obscur et allégorique[7], en se prêtant à une double entente, pouvait servir ainsi tous

[1] K. D. Hüllmann, *Würdigung des delphischen Orakels*, p. 37.

[2] Demosth. *Philipp.*, III, p. 119, edit. Reiske: *De falsa legat.*, p. 446. Voyez plus loin ce qui est dit de ce droit.

[3] Ainsi Euripide fait dire à un de ses personnages (*Heracl.*, v. 403, sq.) : « Les prêtres ont fait les sacrifices expiatoires, et j'ai consulté les devins afin de connaître tous les anciens oracles ou publics ou secrets (καὶ βέβηλα, καὶ κεκρυμμένα) qui peuvent intéresser la patrie. »

[4] C'est ce qui avait notamment lieu à Athènes et à Sparte. (Herodot., V, 90; VI, 57.)

[5] Au moment des grands événements, les devins chantaient les oracles. Πολλὰ δὲ χρησμολόγοι ᾖδον, dit Thucydide (II, 8), à propos de l'annonce de la guerre du Péloponnèse dans toute la Grèce. De même, dans les grandes calamités, on recherchait les oracles qui les avaient prédites (voy. ce que dit Thucydide, II, 54, sur la grande peste d'Athènes); car de grands malheurs pouvaient survenir de la non-observation de l'oracle. Voy. ce que dit Hérodote (VIII, 20) de l'oubli que firent les Éléens de l'oracle de Bacis.

[6] Voyez comme preuve ce que rapporte Hérodote (I, 58, 62, 111).

[7] Cf., par exemple, les oracles que rapporte Hérodote, V, 92; VII, 148. Cf. Pausanias, VIII, c. 42, § 4; VIII, c. 11, § 6; IV, c. 12, § 1.

les intérêts et toutes les passions. Aussi était-ce parfois à dessein qu'ils étaient entourés de ces obscurités. Nous en trouvons la preuve dans l'oracle que rendit à Pisistrate[1] le devin Amphilytus d'Acharnes. On doit faire la même observation à l'égard de l'oracle que cita le devin Diopithès, et dont Lysandre trouva le moyen de donner à Agésilas une explication favorable, bien que toute contraire au sens manifeste[2]. On ne se contentait même pas de la facilité que l'ambiguïté des oracles fournissait à celui qui voulait y trouver la prédiction d'un fait déterminé, on en fabriqua de toutes pièces. Déjà, au temps des Pisistratides, les prophéties attribuées à Musée avaient été falsifiées par Onomacrite d'Athènes, qui trafiquait de ces écrits mensongers[3]. Lysandre inventa et supposa des prophéties et des oracles[4]. Il chercha même à corrompre la Pythie de Delphes et les prêtresses de l'oracle de Dodone[5]; car les ministres de l'inspiration divine n'étaient point à l'abri de la corruption. Les Alcméonides[6] et Cléomènes avaient séduit la Pythie à prix d'argent[7], et Démosthène l'accusait de ***philippiser***[8]. Tout

[1] Herodot., I, 62.

[2] Plutarch. *Agesil.*, § 3, p. 617, edit. Reiske.

[3] Voy. ce que rapporte Hérodote, VII, 6.

[4] Voy. Ephor. ap. Plutarch. *Lysand.*, § 25, p. 55, edit. Reiske. Des falsifications de ce genre se continuèrent pendant longtemps (voy. Welcker, *Sylloge epigrammat. græc.*, p. 230).

[5] Plutarch., *ibid.*

[6] Herodot., V, 63.

[7] Voy. Pausan., III, c. 4, § 4. Le voyageur grec, oubliant ce qu'Hérodote rapporte des Alcméonides, ajoute, il est vrai, que Cléomènes est le seul qui ait usé de cette influence; mais il est évident qu'il veut ici atténuer l'impression fâcheuse produite par une telle révélation.

[8] Æschin., *Adv. ctesiph.*, p. 72. Ἀλλὰ καὶ τὴν Πυθίαν ὑπονοεῖν ὡς φιλιππίζουσαν. (Plutarch. *Demosthen.*, § 20, p. 724, edit. Reiske. Cf. Minut. Felix, *Octav.*, c. 26.)

ceci nous explique le peu de cas que faisaient des oracles les hommes éclairés, et, en particulier, Périclès et Épaminondas[1]. Euripide laisse percer son incrédulité[2]; Aristophane s'en raille ouvertement; Thucydide lui-même a peu de ménagement pour l'oracle de Delphes[3].

Il en était des oracles comme des augures, on les tournait à sa guise[4]. Voulait-on, comme au temps d'Alexandre, flatter les prétentions d'un monarque, ménager ses susceptibilités, on avait toujours des oracles tout prêts pour justifier les unes, et les interprétations ne manquaient jamais pour écarter les mauvais présages des autres[5]. Ainsi, quand Alexandre s'apprêta à partir pour l'Asie, une statue d'Orphée, de bois de cyprès, placée à

[1] Plutarch., *loc. cit.*

[2] Ce tragique place dans la bouche de ses personnages des paroles empreintes d'une incrédulité non déguisée à l'égard des oracles et de la divination (voy. notamment *Iphig. in Aul.*, 959; *Helen.*, v. 750, sq.). F. Bouterwek remarque qu'en d'autres temps, on n'aurait jamais osé, sans danger de vie, s'exprimer aussi librement sur la scène d'Athènes. (Voy. *De philosophia Euripidea*, ap. *Commentationes societatis scientiarum Gottingensis*, vol. IV, part. II, p. 25.)

[3] C'est surtout dans la comédie des *Chevaliers* qu'Aristophane se moque des oracles.

[4] C'est ce que nous dit formellement Hippocrate dans son *Traité du régime à suivre dans les maladies aiguës* (*Œuvres*, trad. Littré, t. II, p. 242) : « A ce point, on est disposé à comparer la médecine avec l'art des devins; les devins regardent le même oiseau comme de bon augure s'il vole à gauche, comme de mauvais augure s'il vole à droite; et semblablement, de l'inspection des entrailles, ils tirent des inductions différentes, suivant différents cas; mais d'autres devins ont, sur la même chose, un avis diamétralement opposé. »

[5] Ainsi, quoique l'oracle d'Apollon aux Branchides ne rendit plus de réponses, au temps d'Alexandre, les députés milésiens n'en apportèrent pas moins à Memphis de prétendues réponses du dieu, annonçant l'origine divine du monarque macédonien et sa victoire sur les Perses. (Callisthen. ap. Strab., XVII, p. 814.)

Libèthres, ayant été vue toute dégouttante de sueur, il était naturel de reconnaître là un présage funeste. Mais le devin Aristandre déclara qu'on ne devait nullement s'alarmer, cette sueur du poëte Orphée présageant, disait-il, que le monarque macédonien ferait des actions si dignes d'être célébrées dans tout le monde, qu'elles causeraient de grandes sueurs aux poëtes et aux musiciens [1]. C'est ce même Aristandre qui prédit au siége de Tyr, sur l'inspection d'une victime, que la ville serait prise dans le mois, oubliant que c'en était précisément le dernier jour. Alexandre, qui tenait à ce que la prédiction de son devin favori se réalisât, et qui voyait le discrédit et le ridicule dont le frappait sa méprise, ordonna qu'on ne comptât ce jour que pour le 29e du mois. Puis faisant sonner la charge, il donna à Tyr un assaut général, à la suite duquel cette ville fut emportée [2].

Les oracles devinrent peu à peu des institutions plus politiques que religieuses, des expédients qui permettaient de couvrir du voile de la religion des projets d'intérêt tout humain. Quand on cherche à pénétrer les motifs qui dictèrent leurs plus célèbres arrêts, on y reconnaît toujours la préoccupation des intérêts de la Grèce. Aussi les devins n'étaient-ils, le plus ordinairement, que les complices des hommes d'État, et de crainte qu'ils n'oubliassent un instant que leurs réponses devaient être dictées par l'intérêt national, on leur avait interdit, à Olympie, de prononcer une sentence prophétique contre les Hellènes [3]. C'était surtout à l'oracle de Delphes qu'appartenait la direction politique, et l'on peut le considérer comme ayant

[1] Voy. Plutarch. *Alex.*, § 14, p. 33, edit. Reiske.
[2] Plutarch., *ibid.*, § 25, p. 60, edit. Reiske.
[3] Xenophon. *Hellen.*, III, c. 2, § 22.

été le grand régulateur religieux du monde grec. J'ai montré, au chapitre VII, quelle influence avait exercée le mantéion de cette ville sur le culte des différentes populations helléniques. Les réponses que les prêtres dictaient à la Pythie avaient sur les esprits un ascendant prodigieux. Le trépied d'Apollon était comme le Vatican de l'antiquité, et ses oracles acceptés avec autant de respect que les bulles papales, au moyen âge. Les théores arrivaient à Delphes, de tous les points de la Grèce [1]. On s'empressait d'aller consulter le dieu sur toutes les questions qui pouvaient intéresser le bonheur et la prospérité des États [2]. On lui demandait la sanction des lois nouvelles, ainsi que le firent Lycurgue et Solon [3]. Toute inno-

[1] Ces théores, envoyés pour consulter le dieu, portaient le nom de *théopropes* (θεοπρόποι) (Herodot., VI, 57, VIII, 14; Plutarch., *De defect. oracul.*, edit. Reiske, t. VII, p. 723). A Sparte, où ils étaient toujours au nombre de quatre, et où leur désignation était remise à deux rois, on les appelait *pythiens* (Herodot., *loc. cit.*).

[2] Herodot., III, 67. Diod. Sic., V, fragm. 12, VIII, fragm. 21. Pollux, XVIII, 1. Plutarch., *De Pyth. oracul.*, § 26, p. 668. Cette consultation se faisait par des *théories* envoyées à Delphes tout exprès (Thucydid., V, 16). Un passage du plaidoyer contre Macartatos (§ 66, p. 561) nous fait connaître dans quelle forme se faisait la consultation. Voici la formule citée par l'orateur grec : « Pour le bonheur et la prospérité de l'État, le peuple d'Athènes demande à Apollon ce qu'il doit faire au sujet du signe qui est apparu dans le ciel, à quel dieu il doit adresser des sacrifices et des prières pour se rendre ce signe favorable. » Suit la réponse de l'oracle, qui indique les sacrifices à offrir et les cérémonies à accomplir.

[3] Herodot., I, 65. Plutarch. *Lycurg.*, § 5; *Solon.*, § 4, 12. Diodor. Sic., V, fragm. 12. Platon. *Phædr.*, § 8, edit. Bekker. Xenoph., *De polit. Lacedæmon.*, c. 8. Lorsque Lysandre voulut changer les lois de Lacédémone, on lui opposa l'autorité de l'oracle qui les avait sanctionnées (Cicer., *De divinat.*, I, 43). « On se rend à Delphes, » écrit Élius Aristide, « et l'on consulte l'oracle sur la destinée des États. Les lois ont été établies conformément aux réponses de la Pythie, ce dont Lycurgue donna le premier exemple. » (*Orat. Plat. pro Rhet.*, ap. *Opera*, t. II, p. 11, edit. Jebb.)

vation dans le culte devait être réglée par la Pythie[1]. S'agissait-il, par exemple, d'élever un temple, on allait consulter l'oracle de Delphes, ou quelque autre mantéion fameux, pour connaître l'emplacement à choisir[2]. Démosthène, dans son *Discours contre Midias*, nous a conservé plusieurs réponses émanées de Delphes et de Dodone, qui nous montrent que les oracles de ces villes réglaient, en Grèce, l'ordre des cérémonies, la nature des rites et des sacrifices, toute la liturgie, en un mot[3]. Se produisait-il quelque événement extraordinaire, quelque prodige, on se hâtait d'aller interroger un sanctuaire fatidique, pour connaître ce que cela présageait[4]. Voilà pourquoi, dans les grandes épidémies, on envoyait demander au dieu-prophète par quel moyen on devait conjurer le mal[5]. Par une analogie nouvelle entre Rome et Delphes, l'oracle d'Apollon prononçait sur l'apothéose de certains personnages[6], auxquels il ordonnait qu'on adressât un culte et des prières. Lorsque des guerres étaient près

[1] Voy. ce que dit Platon dans ses *Lois* (V, § 9), où il défend qu'aucune innovation soit introduite contrairement à ce qui a été réglé par les oracles de Delphes et de Dodone.

[2] Pindar. *Olymp.* VII, 60. Voyez l'inscription d'Anaphé, publiée par M. Ross dans les *Abhandlungen der philologisch-philosophischen Classe der K. baierischen Academie der Wissenschaften*, tome II, part. I, p. 412 et suiv. (Munich, 1837).

[3] Demosth., *Adv. Mid.*, § 52-54, p. 276, 277, edit. Vœmel.

[4] Voyez notamment ce qui est dit dans Hérodote (I, 74) sur la réponse faite aux Cnidiens par la Pythie, au sujet d'un prodige.

[5] Ainsi on eut recours à ce moyen lors de la grande peste d'Athènes (Thucydid., II, 47). Les Théréens consultèrent une fois la Pythie sur une sécheresse qui, depuis sept ans, désolait leur île (Herodot., IV, 150). Les Phigaliens s'adressèrent à la même prophétesse, au sujet de la stérilité de leur territoire (Pausan., VIII, c. 42, § 4).

[6] Ce fut sur une réponse de l'oracle de Delphes que le pugiliste Euthyme, qui avait été constamment vainqueur dans les jeux Olym-

d'éclater, on interrogeait encore le dieu de Delphes, pour savoir de quel côté était le droit[1], par quel moyen on pouvait se rendre le ciel propice et s'assurer la victoire[2]. On avait aussi recours à ces consultations, avant d'envoyer des colonies[3] ou de fonder des villes[4]. Lorsque l'Italie commença à subir l'influence religieuse de la Grèce, cet oracle y obtint le même crédit, et sa renommée se répandit dans toutes les contrées du monde antique ; en sorte que Cicéron a pu l'appeler *oraculum orbis*[5].

piques, obtint les honneurs de l'apothéose (Plin. *Hist. nat.*, VII, 48). Le même oracle ordonna d'honorer par des sacrifices Cléomèdes d'Astypalée (Pausan., VI, c. 9, § 3). La Pythie décernait aussi, par une sorte de canonisation, le prix de la vertu ; elle déclara à Lycurgue qu'il s'approchait plus de la nature des dieux que de celle des hommes (Herodot., I, 65 ; cf. Diod. Sic., VII, fragm. 6, 10), et elle proclama Socrate le plus vertueux des mortels (Plin. *Hist. nat.*, VII, 35).

[1] Voyez, dans Hérodote (V, 89), la réponse que fit la Pythie au sujet de la guerre que les Athéniens voulaient faire aux Éginètes. A défaut d'une consultation spéciale de la prêtresse d'Apollon, on produisait d'anciens oracles vrais ou supposés, comme cela arriva lors de la guerre du Péloponnèse. (Plutarch. *Nicias*, § 13, p. 365, edit. Reiske.)

[2] Voyez ce qu'Hérodote (I, 67) nous dit de la réponse que fit la Pythie aux Lacédémoniens sur les moyens de se rendre Apollon favorable dans la guerre contre les Tégéens. Elle leur ordonna de rapporter à Sparte les ossements d'Oreste. Des réponses de ce genre ont été plusieurs fois données par les oracles ; car les anciens attachaient à la possession des tombeaux des héros les mêmes idées qu'attachait le moyen âge à celle des reliques des saints. Cf. ce qui est rapporté de la réponse faite par la Pythie aux Mantinéens, au sujet du tombeau d'Arcas (Pausan., VIII, c. 9, § 2), et celle faite aux Thébains au sujet du tombeau d'Hector (Pausan., IX, c. 18, § 4). Je citerai encore, comme exemple, une consultation d'oracle faite dans le but de connaître les moyens d'obtenir la victoire, celle des Amphictyons, lors de la guerre de Cirrha (Pausan., X, c. 37, § 4).

[3] Diod. Sic., V, fragm. 13. Origen., *Adv. Cels.*, VII, § 33. Cf. Hüllmann, *Würdigung des delphisch. Orakels*, p. 130.

[4] Pausan., VII, c. 5, § 1. Diodor. Sic., VIII, fragm. 25, 27.

[5] *Pro M. Fonteio*, § 13, p. 10.

L'importance singulière qu'avait acquise l'oracle de Delphes ne remontait pas, du reste, aux premiers temps de la Grèce ; c'était seulement depuis l'établissement de la ligue amphictyonique, que le temple et le mantéion d'Apollon avaient pris un caractère national [1]. Delphes, étant devenu le centre des relations politiques de la Grèce [2], remplaça Dodone, qui cependant conserva longtemps encore un reste de direction sur les institutions religieuses des peuples helléniques [3]. Les deux sanctuaires se partagèrent l'autorité supérieure en matière de culte ; mais peu à peu Delphes finit par prendre tout à fait la prépondérance. Son règne fut plus long que celui de Dodone, mais il déclina aussi à son tour [4], sort commun réservé à tous les oracles [5]. Au temps d'Isocrate, l'oracle de Delphes était

[1] Voyez, sur l'époque de l'établissement de l'oracle de Delphes, Fréret, *Observations sur les peuples de la Grèce*, p. 74. Phémonoé passait, au dire de Pausanias (X, c. 5, § 4), pour la première pythie qui avait rendu des oracles en vers héxamètres; mais le voyageur grec ne nous fait pas connaître l'époque précise de son existence. Il se pourrait fort bien que cette Phémonoé ne fût qu'un personnage mythique. (Cf. Strabon., IX, p. 419.)

[2] Strab., IX, p. 420. Sans doute, écrit le géographe grec, la fréquentation du temple de Delphes tient principalement à son oracle, réputé le plus véridique de tous, mais la position du lieu n'a pas cessé d'y contribuer. En effet, il se trouve, en quelque sorte, au centre de la Grèce.

[3] Nous voyons par le passage de Platon, qui a été cité plus haut (*Leges*, V, § 9), que l'oracle de Dodone est nommé, après celui de Delphes, comme un de ceux qui doivent régler les innovations apportées dans le culte. Plus tard Élius Aristide, qui suit ici l'opinion de Platon, nous donne les oracles de Delphes, de Dodone, d'Apollon Clarien et d'Ammon, comme devant régler l'univers. (Voy. *Orat. Platon.*, I, ap. *Opera*, edit. Jebb., t. II, p. 11.)

[4] Cicéron nous apprend que, bien longtemps avant lui, l'oracle de Delphes était déjà discrédité dans l'esprit des gens éclairés. (Voy. Cicer., *De divinat.*, II, 57.)

[5] Les anciens, remarque Strabon (XVI, p. 762), obéissaient avec

regardé comme le *plus accrédité* des mantéions, et Strabon le donne pour le plus véridique de tous [1].

On comprend combien l'autorité dogmatique qui était attachée à l'oracle de Delphes devait inspirer pour lui de respect et de vénération. La tradition populaire racontait que ceux qui avaient profané le temple du dieu fatidique étaient devenus l'objet d'un châtiment céleste [2]. La célébrité de l'aventure d'Œdipe tenait surtout à la manière frappante dont elle mettait en évidence la réalisation de l'oracle d'Apollon [3]. Les merveilles opérées par le dieu de Delphes contribuaient à accroître pour lui la vénération.

Lorsque Xercès et son armée s'approchèrent du temple de Delphes, des prodiges effrayants, suivant le bruit populaire, menacèrent les impies qui s'apprêtaient à le ruiner. Acératus s'aperçut que les armes sacrées, auxquelles nul ne pouvait toucher, avaient été transportées d'elles-mêmes hors du temple. La foudre gronda sur les Perses, quand ils s'avancèrent vers le sanctuaire d'Athéné Pronæa, les frappa avec violence, et deux masses de rochers, s'arrachant des rocs du Parnasse, tombèrent avec fracas et écrasèrent un grand nombre de personnes. On entendit aussi dans ce même sanctuaire retentir des cris et des hurlements [4].

plus de respect aux ordres des dieux, et envoyaient bien plus souvent qu'on ne le fait de nos jours, des députations chargées de les leur demander. Aussi le nombre de ceux qui allaient consulter les oracles était-il alors très considérable.

[1] Isocrat. *Orat.*, IV, § 31, p. 47. Strab., IX, p. 642 : ἀψευδέστατον τῶν πάντων. Cf. Cicer., *De divinat.*, I, 19, 38.

[2] Voy. Diodor. Sic., VI, c. 60 et 61, p. 108, 109.

[3] Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 237.

[4] Herodot., VIII, 37.

Plus tard, quand les Gaulois victorieux entrèrent à Delphes pour en violer le sanctuaire et piller le temple, des sons étranges et inaccoutumés, le bruit de la trompette, le cri de la voix humaine résonnèrent à leurs oreilles et les frappèrent de terreur [1].

J'ai dit que le renom de l'oracle de Delphes se répandit jusque chez les peuples voisins des Grecs; la foi que ceux-ci avaient dans sa véracité se communiqua naturellement aux étrangers. Hérodote nous apprend que le roi de Phrygie, Gordius, père de Gygès, fut le premier barbare qui envoya des présents au temple de Delphes [2]. Le roi de Lydie, Alyattes, fit consulter le dieu sur sa maladie [3]. Les Perses partagèrent aussi cette croyance à la puissance des oracles de la Grèce [4]. Mardonius [5], comme l'avait fait auparavant Crésus [6], et peut-être comme lui pour éprouver leur véracité, envoya interroger tous ceux de la Béotie et de la Phocide, depuis l'oracle d'Abes jusqu'à celui d'Apollon Ptoüs [7]. Il se fit accompagner, dans ses guerres contre les Grecs, d'un devin de leur nation, Hégésistrate, de la famille des Tel-

[1] Justin., XXIV, 6.

[2] Herodot., I, 14.

[3] Id., *ibid.*, 19.

[4] Voy. Herodot., VIII, c. 134 et 135.

[5] Voy. Herodot., I, 46. Crésus envoya consulter les oracles de Delphes, d'Abes, de Dodone, d'Amphiaraüs, de Trophonius et des Branchides. (Cf. Plutarch. *Aristid.*, §§ 11 et 19, p. 505, 523, edit. Reiske.)

[6] Hérodote (*loc. cit.*) nous dit que Crésus voulait s'assurer, par cette première consultation, de la science des oracles; et dans le cas où il lui serait prouvé qu'ils connussent réellement la vérité, il se proposait d'y recourir une seconde fois, pour savoir s'il devait entreprendre la guerre contre les Perses; ce qu'il fit effectivement. (Herodot., I, 52, 53. Cf. Plutarch., *De oracul. defect.*, § 5, p. 688.)

[7] Voy. Herodot., IX, 36.

liades, qui consultait à la manière hellénique les entrailles des victimes. L'événement venait parfois justifier la confiance que mettaient dans les oracles grecs les princes étrangers; de là, pour ces sanctuaires, une source de richesses; car, en reconnaissance des bons avis qu'ils en avaient reçus, ces opulents personnages leur envoyaient de somptueux présents [1]. Mais les richesses des mantéions furent bien souvent aussi la cause de leur ruine; elles excitaient la convoitise du vainqueur, et, comme cela arriva pour l'oracle de Didyme, le mantéion périssait avec le temple que son opulence avait exposé à la dévastation [2].

L'influence des oracles, et en particulier celle de l'oracle de Delphes, ne s'étendait pas seulement au culte et à la politique. Leurs réponses eurent encore un salutaire effet moral; et ces réponses (θέμιστες), respectées comme des lois [3], contribuèrent à adoucir les mœurs des Hellènes encore barbares [4]. En général, si l'on en excepte un petit nombre qui prescrivaient des sacrifices humains [5], les sentences des sanctuaires fatidiques condamnaient le sang versé, les homicides, et réclamaient en faveur des droits de l'humanité. C'est ce qui ressort avec évidence d'un récit de Thucydide, dans lequel nous voyons l'oracle flétrir à la fois le parricide d'Alcméon

[1] Crésus envoya de nombreux présents aux oracles de Delphes, d'Amphiaraüs et d'Apollon Isménien. (Voy. Herodot., I, 52.)

[2] Voy. Herodot., VI, 19. Le temple de Didyme, les bâtiments sacrés, ainsi que l'oracle qu'il renfermait, furent pillés et consumés par les flammes.

[3] Cf. Pindar. *Pyth.*, IV, 54. Homer. *Hymn. in Apollon.*, 253.

[4] Wilh. Götte, *Das delphische Orakel*, p. 353. Cf. l'art. ORACLE de M. Guigniaut, dans l'*Encyclopédie des gens du monde*.

[5] Diodro. Sic., VIII, fragm. 20. Cf., à ce sujet, K. D. Hüllmann, *Würdigung des delphisch. Orakels*, p. 92.

et mettre des bornes à la vengeance héréditaire qui poursuivait le meurtrier[1].

Après les discordes civiles qui ensanglantèrent Milet, et dans lesquelles le parti des pauvres, les Gergithes, puis les riches, se signalèrent par d'atroces cruautés, on vit la soif de la vengeance devenir telle, que la faction opulente fit saisir les enfants de l'autre, ordonna qu'on les enduisît de poix et qu'on les brulât vifs. A la suite de ces horribles exécutions, il se manifesta plusieurs prodiges, et l'olivier sacré, notamment, s'embrasa de lui-même. On alla consulter l'oracle d'Apollon, mais le dieu refusa de répondre. On lui demanda alors la cause de son silence. « C'est, dit-il, que je suis irrité des supplices affreux que l'on a infligés aux enfants des Gergithes[2]. » Nous voyons de même la Pythie refuser de répondre à Alyattes, qui l'avait envoyé consulter sur sa maladie, jusqu'à ce qu'il eût réparé le sacrilége dont il s'était rendu coupable en incendiant le temple d'Athéné à Assésos[3].

Les oracles arrêtèrent souvent les homicides par l'espèce d'excommunication dont ils frappaient leurs auteurs. C'est ce que nous montre l'histoire du joueur de lyre que les Sybarites avaient tué au pied de l'autel de Héra. Ce peuple envoya consulter l'oracle de Delphes sur le prodige qui avait suivi ce meurtre[4]. « Éloignez-vous de mon sanctuaire, répondit la Pythie ; le sang dont vos mains sont encore dégouttantes vous interdit l'entrée de

[1] Thucyd., II, 102.
[2] Heraclid. Pont.; *De justitia*, lib. II, ap. Athen., XI, p. 524.
[3] Herodot., I, 19.
[4] Aussitôt après le meurtre, une veine de sang, qui semblait couler d'une source intarissable, avait jailli dans le temple.

ce temple. Je ne vous annoncerai point vos destinées. Vous avez tué le ministre des Muses, au pied de l'autel de Héra, sans crainte de vous exposer à la vengeance divine. Mais le châtiment suivra de près le crime, et les coupables ne l'éviteront pas, fussent-ils issus de Zeus; eux et leurs enfants en porteront la peine; dans leurs familles une calamité en appellera toujours une autre. » Et Élien, qui rapporte cette aventure, ajoute : L'oracle ne tarda pas à s'accomplir. Les Sybarites, ayant pris les armes contre les Crotoniates, furent entièrement défaits et leur ville détruite [1]. Une autre aventure, dont nous devons aussi la connaissance à Élien, nous montre l'oracle de Delphes refusant de répondre à un jeune homme qui avait lâchement fui devant des brigands qui menaçaient la vie de ses deux compagnons, lui ordonnant de sortir du temple ; tandis qu'il donnait des éloges à l'un des deux autres qui avait tué les brigands, mais qui, en voulant sauver la vie au troisième compagnon, l'avait tué par mégarde, montrant par ses paroles que c'était l'intention, et non l'acte matériel, qui produisait la souillure [2].

Le respect si profond que les Grecs avaient pour les suppliants était entretenu surtout par les décisions des oracles. C'était l'oracle de Zeus Dodonéen qui avait dit, sous le règne d'Aphidas : « Il ne faut pas maltraiter les suppliants, car ils sont sacrés et toujours purs [3]. » Et l'autorité de cet antique précepte fit douter chez les Cyméens de l'authenticité d'une réponse de l'oracle des Branchides à l'égard de Pactyas. Ce Lydien avait fait soulever ses

[1] Ælian. *Hist. var.*, III, 43.
[2] Id., *ibid.*, 44.
[3] Ἱκεται δ' ἱεροί τε καὶ ἁγνοί. (Pausan., VII, c. 25, § 1.)

compatriotes contre Cyrus, et tenu assiégé dans Sardes le gouverneur perse. Crésus, craignant que la vengeance du grand roi ne s'étendît à tout le peuple, avait conseillé à celui-ci de sacrifier Pactyas, et, effrayés par l'approche de l'armée perse, les Lydiens s'étaient soumis. Pactyas avait été chercher dans Cymé un asile. Sommés par Cyrus de livrer le coupable, les Cyméens interrogèrent Apollon ; le dieu dit qu'il fallait livrer le réfugié. Une pareille réponse les étonna tellement, qu'on envoya aux Branchides une seconde théorie. Aristodicus était à sa tête. « Grand dieu, dit-il, en s'adressant à Apollon, le Lydien Pactyas est venu chercher un asile parmi nous pour éviter la mort dont le menacent les Perses. Ils nous le redemandent et nous ordonnent de le remettre entre leurs mains. Bien que nous redoutions leur puissance, nous n'avons pas osé jusqu'ici leur livrer le suppliant, que nous n'ayons appris de vous avec certitude ce que nous devons faire. »

Mais l'humanité voyait parfois ses principes fléchir devant la politique ; et les prêtres qui parlaient au nom du dieu n'osèrent braver le ressentiment du monarque perse. L'oracle répéta qu'il fallait livrer Pactyas. Usant alors d'un stratagème qui prouvait que le chef de la députation était plus attaché aux lois de l'humanité que les tremblants ministres d'Apollon, Aristodicus se rendit à l'extérieur du temple et y dénicha tous les oiseaux qu'un respect religieux laissait dans ce lieu établir leur demeure[1]. Tandis qu'il accomplissait cette sorte de sacrilége, une voix sortit du sanctuaire, qui s'écria : « Oh! le plus scélérat de tous les hommes, as-tu bien la hardiesse d'arracher de mon temple mes suppliants ! » Mais Aris-

[1] C'est encore aujourd'hui l'usage, en Orient, de laisser les oiseaux, et notamment les cigognes, nicher sur les mosquées.

todicus répondit sans se déconcerter : « Quoi ! grand dieu, vous protégez vous-même vos suppliants, et vous ordonnez aux Cyméens de livrer le leur ! » L'argument était irrésistible. Les prêtres ne s'en tirèrent qu'en alléguant un de ces crimes d'impiété par lesquels on a toujours cru justifier Dieu des actes injustes qu'on lui prête. « Je le veux, reprit la même voix, et c'est afin qu'ayant commis une impiété, vous en subissiez le châtiment plus tôt, et que vous ne veniez plus consulter l'oracle pour savoir si vous devez livrer des suppliants. »

Cependant telle était l'horreur qu'inspirait aux Grecs un acte aussi déloyal, tel était le profond sentiment qu'ils avaient du crime assumé sur leur tête, en livrant un suppliant, que les Cyméens refusèrent de livrer Pactyas, et le mirent en sûreté à Mitylène. Puis, craignant qu'il ne fût trahi par les habitants de cette île, ils le firent transporter à Chios. Moins scrupuleux que leurs voisins les Cyméens, les habitants de cette dernière île arrachèrent l'infortuné Lydien du temple d'Athéné Poliouchos, et le livrèrent au Mède Mazarès, à condition qu'on leur donnerait l'Atarnée, canton de la Mysie. Mais, rougissant de leur crime, se sentant indignes de se présenter devant les dieux, qu'ils avaient si odieusement outragés, ces insulaires n'osèrent, pendant longtemps, dans les sacrifices, répandre sur la tête de la victime de l'orge d'Atarnée, ni offrir à aucun dieu des gâteaux faits avec de la farine de ce canton, et exclurent des temples tout ce qui en avait été apporté [1].

De même que l'homicide et la trahison étaient réprouvés par les oracles, le parjure encourait aussi leur con-

[1] Herodot., I, 156-160.

damnation, comme en général toutes les violations du droit public et privé. C'est ce que nous montre la réponse que la Pythie fit à Glaucus, qui lui demandait s'il était permis de s'emparer de l'argent que les Milésiens avaient mis chez lui en dépôt. « Glaucus, fils d'Épicydes, répondit-elle, la victoire que tu remporteras par un serment et les richesses qui en seront le prix auront sur-le-champ pour toi quelque chose d'agréable. Jure, puisque la mort n'épargne pas celui même qui est fidèle à ses engagements ; mais songe que du serment naît un fils sans nom, sans mains et sans pieds, qui, d'un vol rapide, fond sur celui qui se parjure, et ne le quitte point qu'il ne l'ait détruit, lui, sa maison et sa race entière ; au lieu qu'on voit prospérer les descendants de celui qui a religieusement observé sa parole. »

Glaucus, touché de cette réponse, pria le dieu de lui pardonner ce qu'il avait dit. « Tenter les dieux, répondit la Pythie, ou commettre l'injustice, c'est la même chose. » Alors Glaucus envoya chercher les Milésiens et leur rendit le dépôt [1]. Une autre fois, la prêtresse de Delphes reprochait aux Lacédémoniens l'habitude qu'ils avaient de jurer sans cesse, risquant ainsi de se parjurer. « Il vaut mieux, leur fit-elle dire, observer fidèlement sa parole que d'abuser à tout propos du serment [2]. »

C'est par des oracles, et surtout par celui de Delphes, que furent accrédités les principes de la plus pure morale et de la plus sage philosophie pratique [3]. Consultée une

[1] Herodot., VI, 86.
[2] Plutarch. *Quæst. rom.*, § 28.
[3] Voyez la judicieuse appréciation que M. Guigniaut a faite de l'influence exercée par les oracles, dans l'*Encyclopédie des gens du monde*, art. ORACLES.

fois sur le plus heureux de tous les hommes, la Pythie nomma Phédius, qui venait de mourir pour sa patrie[1]. Interrogée, une autre fois, par Gygès, alors le plus puissant roi du monde, elle répondit qu'Aglaüs de Psophis était plus heureux que lui. Cet Aglaüs était un vieillard qui cultivait tranquillement au fond de l'Arcadie son modeste héritage, et qui n'avait jamais connu les besoins factices de l'opulence[2]. L'oracle montrait ainsi que la simplicité et l'honnête médiocrité sont la vraie source du bonheur.

Ce caractère essentiellement moral des réponses données à Delphes et l'autorité qui y était attachée, engagèrent les sages à insérer dans le temple les préceptes qu'ils proposaient à l'observation de leurs concitoyens, et de la sorte on fit honneur à Apollon de la révélation de ces préceptes. C'est ainsi que l'on compta parmi les oracles les trois sentences de Chilon : *Que chacun se connaisse*[3]. — *Ne désire rien de trop.* — *La compagne des dettes et des procès est la misère*[4].

L'oracle de Delphes, en veillant à ce que le culte conservât toujours un caractère saint et auguste, en réprimandant les peuples qui en négligeaient l'exercice, veillait aussi par là à la conservation de la morale, liée alors avec la religion. Lorsque les habitants de Phigalie allèrent consulter la Pythie sur la stérilité dont avaient été frappés leurs champs, la prêtresse leur ordonna de réta-

[1] Voy. Plin. *Hist. nat.*, lib. VII, 47.

[2] Plin., *ibid.*

[3] Ce principe avait paru si sublime aux anciens, qu'ils le donnaient comme étant d'origine divine. (Plutarch., *adv. Colot.*, § 20, p. 569, edit. Wyttenb.)

E cœlo descendit γνῶθι σεαυτόν.

(Juvenal. *Satir.* XI, v. 27.)

[4] Diod. Sic., IX, fragm. 22, 23. Voy. Plin. *Hist. nat.*, VII, 32.

blir le culte de Dêo, qu'ils avaient négligé, afin d'obtenir de cette déesse de l'agriculture[1] le retour de la fertilité[2]. Les Phigaliens obéirent à l'oracle. Ils rendirent au culte de la déesse son ancien éclat, et confièrent au sculpteur Onatas le soin d'exécuter un nouveau simulacre.

Cette direction morale et politique imprimée aux oracles tenait sans doute à ce qu'ils étaient placés dans la main de prêtres éclairés et vertueux. C'étaient eux, comme on l'a vu, qui faisaient parler le dieu, et la Pythie elle-même, femme simple ou malade[3], n'était que l'instrument de leurs desseins. J'ai déjà parlé des prophètes de Delphes, ce que j'en ai dit peut, en partie, s'appliquer à ceux des autres oracles; car à la plupart des mantéions était attaché un prêtre de ce nom, interprète spécial des réponses du dieu. Il y avait un prophète aux oracles de Trophonius[4], de Claros[5], d'Apollon Sminthien, près de Méthymne[6]. On trouve ailleurs le prophète désigné simplement sous le nom de *Mantis* (Μάντις)[7]. Une inscription de Chalcédoine nous apprend qu'il existait dans cette ville une prophétesse spéciale

[1] Voyez ce surnom de Déméter, tome I, p. 470.

[2] Pausan., VIII, c. 24, § 4.

[3] « Et ces femmes, » écrit Élius Aristide au sujet des pythies, « ne sont pas plus instruites que le vulgaire, et ce qu'elles disent, ce n'est ni par étude, ni par prévision, mais dominées qu'elles sont par un pouvoir supérieur. » (*Orat. Plat. I pro rhetorica*, p. 11, edit. Jebb.) Cf. Clavier, *Mémoire sur les oracles*, p. 112 et suiv.

[4] Voy. Plutarch. *Aristid.*, § 19, p. 523, edit. Reiske.

[5] Ce prophète était ordinairement choisi dans certaines familles milésiennes ; mais il paraît n'avoir été, comme la Pythie, qu'un simple instrument, et la direction de l'oracle appartenait en réalité à d'autres ministres du dieu ; ce prophète étant d'ailleurs un homme sans éducation. (Voy. Tacit. *Annal.*, II, 54.)

[6] Voy. Boeckh, *Corp. inscript. græc.*, t. II, n° 2190 B, *Add.*

[7] *Bollettino archeologico napolitano*, VI, p. 62.

(Προφῆτις), sans doute attachée à quelque oracle ou ayant pour mission particulière d'interroger l'avenir [1]. Dans le culte de Dionysos, il y avait des inspirés (Βάκχοι), auxquels le dieu révélait, en certaines circonstances [2], l'avenir, comme cela arrivait à Amphiclée, dans la Phocide, où Dionysos avait un temple [3].

Cependant les interprètes des oracles étaient ordinairement distingués des prophètes proprement dits. On les désignait par le nom de Χρησμολόγοι [4], et ils appartenaïent en général à des familles sacerdotales, attachées au culte de la divinité qui présidait à l'oracle [5]. Mais ce fut seulement par degrés, que les prêtres arrivèrent à abandonner aux interprètes les réponses données dans le principe par ceux qui se croyaient inspirés d'Apollon [6]. La divination, qui avait été d'abord tout individuelle, se trouva

[1] Voy. Boeckh, *ibid*, n° 3794.

[2] Un de ces Βάκχοι est cité dans une inscription de Smyrne. (Voy. Boeckh, t. II, n° 3190.)

[3] Voy. Pausan., X, c. 33, § 5.

[4] C'est-à-dire, χρησμοὺς ἐξηγούμενοι. (Voy., à ce sujet, A. Grafenhan, *Geschichte der classischen Philologie im Alterthum*, t. I, p. 194 et suiv.)

[5] Telle était la famille des Mélampodes, qui prétendait tirer son origine du devin Mélampus (voy. Herodot., II, 49 ; cf. K. Eckermann, *Melampus und sein Geschlecht*. Gœttingue, 1840). Tels étaient encore les Évangélides, qui jouissaient du privilége héréditaire de fournir des prophètes à l'oracle des Branchides, à Didyme (voy. Conon. *Narr.* 44).

[6] Ce fait résulte des paroles de Pausanias à propos d'un certain Iophon, de Gnosse, exégète qui montrait de prétendus oracles d'Amphiaraüs. « La multitude, dit-il, tient opiniâtrément à ce qui la flatte, mais la vérité est que, dans les temps anciens, à l'exception de ceux qui étaient ravis hors d'eux-mêmes par Apollon, aucun mantéion ne rendait d'oracles proprement dits ; il y avait seulement des gens très habiles à interpréter les songes et à tirer des présages du vol des oiseaux, ou à lire l'avenir dans les entrailles des victimes. » (Voy. Pausan., I, c. 34, § 3.)

de la sorte rattachée d'une manière plus étroite au culte. On demanda souvent à cette science la réponse que le dieu faisait dans les mantéions aux questions qui lui étaient adressées.

Afin d'être plus assurés de la direction des oracles, les prêtres ne permettaient généralement pas au consultant, ainsi que j'ai dit plus haut que cela avait lieu à Delphes, d'interroger en personne le dieu, et ils se chargeaient eux-mêmes de cette mission[1]. Il en résulta qu'une jurisprudence particulière, qu'une sorte de liturgie s'introduisit en Grèce pour la consultation des mantéions. Aussi, dans les traités de paix, les États contractants stipulaient-ils le droit de consulter des oracles placés sous la dépendance de l'un des deux, comme un privilége qui avait cessé d'être de droit commun[2]. Les Phocéens, en leur qualité de maîtres du temple de Delphes, s'étaient réservés le privilége de consulter l'oracle, les premiers[3]; car si plusieurs personnes se présentaient en même temps pour interroger le dieu, on les faisait ordinairement, comme je l'ai noté tout à l'heure en parlant de Delphes, tirer au sort, afin de fixer l'ordre dans lequel elles seraient admises[4]. Ce droit, désigné par les Grecs sous le nom de

[1] Ainsi nous voyons, lorsque Mys se rendit à l'oracle d'Apollon Ptoüs, que c'étaient des prêtres thébains qui étaient chargés de mettre par écrit la réponse que faisait l'archiprêtresse; mais celle-ci ayant répondu en langue barbare, et les Thébains étant embarrassés pour interpréter son langage, Mys leur arracha les tablettes et y transcrivit la réponse de la prophétesse. (Herodot., VIII, 130.)

[2] Voyez, par exemple, ce que rapporte Thucydide (V, 18) à propos du traité de paix que conclurent les Athéniens et les Lacédémoniens.

[3] Voy. Demosth., *De fals. legat.*, p. 445.

[4] C'est à quoi font allusion deux vers des *Euménides* d'Eschyle (v. 30 et 31) : « S'il y a ici quelques Grecs, dit la Pythie, qu'ils entrent, après avoir tiré au sort, comme c'est l'usage. » Et dans l'*Ion* d'Euri-

promantie (προμαντεία)[1], fut enlevé plus tard aux Phocéens et transporté aux Athéniens, en leur qualité de plus ancien peuple de la ligue amphictyonique[2]. Dans la suite, Philippe se le fit adjuger par le conseil de la ligue, quoique la Macédoine n'en fît pas partie[3].

A certains jours réputés malheureux, il n'était pas non plus permis de consulter les oracles. On sait, à ce propos, ce qui arriva à Alexandre. Avant de partir pour l'Asie, il voulut interroger le dieu; mais ce fut précisément un jour néfaste qu'il se présenta. Après avoir vainement envoyé vers la Pythie pour la prier de se rendre au sanctuaire, il finit par aller lui-même à elle et la contraignit de se rendre au temple. « Tu es invincible, » s'écria alors la prêtresse, en s'adressant au monarque macédonien; et celui-ci se hâta de prendre ces mots pour l'oracle qu'il demandait[4].

Avant de consulter un oracle, on devait ordinairement accomplir certains sacrifices particuliers à la divinité fatidique. Ainsi, à l'oracle de Delphes, on immolait une chèvre[5]; on versait de l'eau sur la Pythie, afin de déterminer chez elle cette espèce de frémissement par lequel, au dire de Plutarque, on jugeait qu'elle était

pide (v. 418), Xanthus dit: « Je vais entrer, car, ainsi que je l'ai entendu, l'oracle est échu aux étrangers. »

[1] Voy. Demosth. *Philipp.*, III, p. 119. Cf. E. Curtius, dans le *Rheinisches Museum für Philologie*, nouv. sér., 1843, p. 116.

[2] Cf. Demosth., *De falsa legat.*, p. 346. Un décret des Delphiens (ap. *Marmor. Oxon. Inscr.*, 30) accorde aux Béotiens de Tanagre, à eux et à leurs descendants, le droit de *promantie*.

[3] Demosth., *loc. cit.*

[4] Plutarch. *Alexand.*, § 14, p. 32, edit. Reiske. On peut rapprocher cette violence exercée sur la Pythie par Alexandre de celle dont, à une autre époque, Philomélos usa à son égard. (Diodor. Sic., XVI, 27.)

[5] Diodor. Sic., XVI, 26.

saine de corps et d'âme. Ce frémissement annonçait aussi que le dieu était disposé à répondre [1]. Le consultant devait se couronner de laurier, et il ne déposait sa couronne qu'à son retour dans sa patrie [2].

Le trait de la vie d'Alexandre, que j'ai cité, nous montre quelle importance on attachait encore, de son temps, aux décisions de Delphes. Et, en effet, aux plus beaux siècles de la Grèce, en dépit de l'incrédulité de quelques-uns, de la vénalité des interprètes qui y étaient attachés, des erreurs fréquentes auxquelles leurs réponses étaient exposées, les oracles demeurèrent le plus ferme appui de la religion hellénique et de la foi aux antiques divinités. « Ils étaient, écrit M. Guigniaut [3], les organes reconnus et respectés de la seule autorité qui pût dominer les instincts de la barbarie, réprimer les fureurs de la guerre, faire fleurir les institutions, les arts de la paix, en flétrissant la violence, tout en accordant le pardon, en prêchant la justice, la piété, l'union, en opposant enfin le frein d'une croyance constituée aux écarts de la superstition populaire. »

Peut-être s'étonnera-t-on que de si grandes choses aient été opérées par des moyens parfois aussi puériles, par des fraudes si grossières! L'explication en est à ce

[1] Plutarque se sert des mots σῶμα et ψυχή. « Les prêtres et les ὅσιοι, écrit-il, disent que, lorsqu'ils sacrifient une victime, ils font des libations sur elle, observent ses mouvements et son frémissement, uniquement parce que c'est un signe que le dieu est disposé à répondre. » (*De defect. oracul.*, § 49, p. 783.)

[2] Voyez ce que rapporte Tite-Live, XXIII, 2. Dans l'*Œdipe roi* de Sophocle, le prêtre répond à ce prince, qui implore Apollon pour que Créon, qu'il aperçoit, rapporte un oracle favorable : « Elle est favorable, autant qu'on peut le conjecturer, autrement Créon n'aurait pas la tête couronnée de laurier. »

[3] Art. ORACLES cité.

que, suivant la remarque de Galaxidore, dans Plutarque[1], il était difficile, alors, de trouver un esprit absolument dégagé d'idées chimériques et superstitieuses. Chez les uns, ces idées étaient un effet de la faiblesse; chez les autres, elles prenaient leur origine dans le besoin d'entrer en rapport direct avec les dieux, dans le désir de paraître être l'objet des faveurs divines.

Mais, continue le philosophe de Chéronée, si le frein de la superstition retenait parfois heureusement les passions des hommes, son emploi offrait aussi l'inconvénient de fournir des armes au plus méchant comme au meilleur, et, en déshabituant l'homme de se conduire par la raison, elle le livrait à toutes les fantaisies, à tous les hasards de la crédulité[2].

[1] *De genio Socrat.*, § 9, p. 338, edit. Wyttenb.

[2] J'abrége ici les belles réflexions de Plutarque. Voyez le texte, *loc. cit.*

FIN DU DEUXIÈME VOLUME.

ERRATA DU TOME PREMIER[1].

Page 4, notes 5 et 8. Au lieu de : *Iliad.*, IV, v. 681, lisez : *Iliad.*, II, v. 681.

18, note 6. Au lieu de : *Odyss.*, XIX, 177, lisez : *Odyss.*, II, 495, sq.

19, note 1. Au lieu de : *Iliad.*, II, v. 180, lisez : *Iliad.*, X, 429.

55, note 3. *Au lieu de* : ὑφελῇ, *lisez* : ὑψηλῇ.

83, note 1. Au lieu de : *Iliad.*, VII, 203 ; IX, 479, lisez : *Iliad.*, VIII, 479 ; XIV, 203, 274.

88, note 1. *Au lieu de* : τὰ Ὠγήνου νάματα (*Iliad.*, XXI, 196), *lisez* : δῶμα Ὠκεανοῖο (*Iliad.*, XIV, 311).

93, note 3. Au lieu de : *Iliad.*, v. 649, lisez : *Iliad.*, IV, 649.

111, note 4. *Au lieu de* : fut l'amante de Pan, *lisez* : fut la mère de Pan.

116, lig. 16. *Au lieu de* : Pan, *lisez* : Priape.

129, note 2. *Au lieu de* : Ἥέλιος, *lisez* : Ἠέλιος.

137, note 1. *Au lieu de* : πύτειν, *lisez* : πύθειν.

151, note 2. *Au lieu de* : πείσεα, *lisez* : πίσεα.

151, note 3. *Au lieu de* : Limmæon, *lisez* : Limnæon.

185, lig. 22. *Au lieu de* : Triptolème, *lisez* : Néoptolème.

208, note 3. Au lieu de : *Iliad.*, 236, 426, lisez : *Iliad.*, III, 236 ; *Odyss.*, XI, 300.

211, note, lig. 19. *Au lieu de* : l'Aurore, *lisez* : la Lune.

212, note 4. *Au lieu de* : Τιταίονες, *lisez* : Τιταίωνες.

217, note 3. *Au lieu de* : Ἔπιμηθεύς, *lisez* : Ἐπιμηθεύς.

225, note 3. Au lieu de : *Menoxem.*, lisez : *Menoxen.*

253, note 6. *Au lieu de* : Θὲος ὥς, *lisez* : Θεὸς ὥς.

275, ligne 1. *Au lieu de* : de sa fille Calypso, *lisez* : de la fille d'Atlas, Calypso.

291, lig. 20. *Au lieu de* : Cronos, *lisez* : Hypérion.

292, lig. 22. *Au lieu de* : τριτγοένεια, *lisez* : τριτογένεια.

292, note 1. *Au lieu de* : αἰγιόκοιο, *lisez* : αἰγιόχοιο.

297, lig. 10. *Au lieu de* : mentionnée dans l'*Iliade*, *lisez* : personnage mentionné dans l'*Iliade*.

[1] Voyez tome I, page 599.

Page 297, note 2. Au lieu de : *Iiad.*, V, 270, lisez : *Iiad.*, V, 310, 370.

374, note 2. *Au lieu de :* v. 782, sq., *lisez :* II, v. 782, sq.

452, lig. 7. *Au lieu de :* à Sosipolis, le génie du lieu, *lisez :* pour Sosipolis, le génie du lieu.

563, note 1. *Au lieu de :* δ' ἀπολείφας... ἔλθης, *lisez :* δ' ἀπολείψας... ἔλθῃς.

563, note 2. *Au lieu de :* Ὀπίσω καὶ, *lisez :* Ὀπίσω δὲ.

571, note 1. *Au lieu de :* Μοῖρα θεῖον, *lisez :* Μοῖρα θεῶν.

571, note 2. *Au lieu de :* μνήμόνας τ' Ἐριννύες, *lisez :* μνήμονές τ' Ἐρινύες.

579, note 3. *Au lieu de :* τὸ γιγνους σκειν, *lisez :* τὸ γιγνώσκειν.

ERRATA DU TOME DEUXIÈME.

Page 115, lig. 3. *Au lieu de* : à Despœna et aux nymphes, *lisez* : ni aux nymphes.

115, lig. 13. *Au lieu de* : μέθυειν, *lisez* : μεθύειν.

115, note 1. *Au lieu de* : Sibilis, *lisez* : Siebelis.

119, lig. 10. *Au lieu de* : ἀπαρχήμα, *lisez* : ἀπάρχημα.

119, note 1. *Au lieu de* : Γονεῖν τιμᾶν, θεοῦς, *lisez* : Γονεῖς τιμᾶν, θεοὺς.

123, lig. 21. *Au lieu de* : coupa les siens, *lisez* : coupa ses cheveux.

124, note 6. *Au lieu de* : l'île de Paros, *lisez* : l'île de Poros.

126, lig. 14. *Au lieu de* : le champ, *lisez* : le chant.

128, note 2. *Au lieu de* : de Pseudo-Aristote, *lisez* : du Pseudo-Aristote.

128, note 2. *Au lieu de* : Πᾶντες... τόν ὀυρανόν, *lisez* : Πάντες... τὸν ὀυρανὸν.

129, lig. 16. *Au lieu de* : qu'une contagion, *lisez* : une contagion.

133, lig. 6. *Au lieu de* : Ouppygges, *lisez* : Ouppynges.

137, lig. 6. *Au lieu de* : Enyalos, *lisez* : Enyalios.

166, note 2. *Au lieu de* : Thexinia, *lisez* : Thelxinia.

179, note 4. *Au lieu de* : Hellenik, *lisez* : Hellenika.

186, lig. 4. *Au lieu de* : retrouverons, *lisez* : retrouvons.

188, lig. 9. *Au lieu de* : Athéné Sciros, *lisez* : Athéné Sciras.

190, lig. 5. *Au lieu de* : Acharnaniens, *lisez* : Acharniens.

199, lig. 16. *Au lieu de* : publiques, affranchir, *lisez* : publiques et affranchir.

227, lig. 4. *Au lieu de* : en usage, *lisez* : dans l'usage.

231, lig. 11. *Au lieu de* : Agraæ, *lisez* : Agræ.

239, lig. 8. *Au lieu de* : Enyalos, *lisez* : Enyalios.

247, lig. 1. *Au lieu de* : πυῤῥίκη, *lisez* : πυῤῥίχη.

249, lig. 3. *Au lieu de* : ἀγώνες, *lisez* : ἀγῶνες.

250, lig. 2. *Au lieu de* : son génie, *lisez* : leur génie.

251, lig. 7. *Au lieu de* : ἀγώνες, *lisez* : ἀγῶνες.

254, lig. 15. *Au lieu de* : Ædipe, *lisez* : Œdipe.

254, lig. 19. *Au lieu de* : ἀγώνες, *lisez* : ἀγῶνες.

260, lig. 7, *Au lieu de* : XXXIIIe olympiade, *lisez* : XXIIIe olympiade.

Page 260, note 1. *Au lieu de* : Pausan., II, c. 11, § 8, : *lisez* : Pausan., V, c. 8, § 3.
266, lig. 5. *Au lieu de* : Augeias, *lisez* : Augias.
273, note 1. *Au lieu de* : Θουκιδίδης, *lisez* : Θουκυδίδης.
283, lig. 3. Au lieu de : *Héroidi*, lisez : *Héroïdes*.
293, note 2. Au lieu de *Sybyllina*, lisez : *Sibyllina*.
293, note 5. *Au lieu de* : Ἀθήνησι ἀγὼν, *lisez* : Ἀθήνησι ἀγών.
295, lig. 8. *Au lieu de* : Αἰσυμνῆτα, *lisez* : Αἰσυμνῆται.
308, lig. 8. *Au lieu de* : leur nom, *lisez* : leurs noms.
309, lig. 1. *Au lieu de* : Phaéton, *lisez* : Phaéthon.
309, lig. 11. *Au lieu de* : ou roi, *lisez* : au roi.
315, lig. 4. *Au lieu de* : Phaéton, *lisez* : Phaéthon.
320, lig. 8. *Au lieu de* : donnaient, *lisez* : donnait.
320, note 2. *Au lieu de* : Ὀρφεώς, *lisez* : Ὀρφεύς.
337, lig. 13. *Au lieu de* : déesse, *lisez* : décence.
343, lig. 4 et 5. *Au lieu de* : complétait l'effet de la purification et devenait, *lisez* : complétaient l'effet de la purification et devenaient.
357, lig. 22. *Au lieu de* : observations, *lisez* : observances.
369, lig. 4. *Au lieu de* : Phlios, *lisez* : Phlius.
373, note 3. *Au lieu de* : Δήμετρος ὄυσες, *lisez* : Δήμητρος οὔσης.
382, note 1, lig. 13. *Au lieu de* : leur influence, que les théocraties apparaissent en plus grand nombre, *lisez* : l'influence hellénique, que les théocraties apparaissent en grand nombre.
448, note 8. *Au lieu de* : (φυχή), *lisez* : (ψυχή).
498, lig. 2. *Au lieu de* : Mallu, *lisez* : Mallus.

TABLE ANALYTIQUE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME DEUXIÈME.

Caractère primitif des devins, 431. Leur influence chez les Grecs, 432. Devins attachés aux armées, 433. Circonstances dans lesquelles le devin était consulté, 435. Interprétation des prodiges, 436. Devins ambulants, 437. Distinction des quatre ordres de présages, 438. Idées de présages attachées aux paroles et aux bruits fortuits, 439. Divination par le sort, 441. Procédés divinatoires usités à Delphes, à Dodone et à Délos, 442. Caractères de la science appelée *Mantique*, 443. Divination par la flamme, 444. Divers genres de divination, 446. Divination par l'inspection des entrailles des victimes, 447. Idées attachées par les anciens aux songes, 448. L'*Onéirocritique*, 449. Songes menteurs, 450. Divinités qui envoyaient les songes, 451. Oracles révélés par les songes, 452. L'incubation, 454. Effets thérapeutiques des songes, 457. Consultation de l'oracle d'Amphiaraüs, 458, et d'oracles du même genre, 459. Généralité et antiquité du procédé de divination en usage dans ces oracles, 459. Devins fondateurs prétendus d'oracles, 460. Peuples devins, 462. Rôle du serpent dans la divination, 463. Autres animaux qui fournissaient des présages, 465. Divination au moment de la mort, 466. Évocation des âmes, 466. Divination par le délire, 468. Dieux auxquels étaient rapportés les différents délires, 469. Idées qui s'attachaient aux maladies mentales, 471. Fontaines fatidiques, 473. Inspiration par les nymphes, 474. Les muses, déesses de l'inspiration, 476. Oracle de Patræ, 477. Oracles où l'on faisait usage de l'eau inspiratrice, 477. Oracles dus à des exhalaisons de gaz, 478. L'oracle de Delphes, 479. L'oracle de Trophonius, 481. Les *charoniums*, 486. Gâteaux offerts dans l'antre de Trophonius, 487. Descente dans cet antre, 488. Le charonium d'Hiérapolis, 489. Le lac Averne, 491. Divers charoniums, l'antre d'Acharaca, 492. Le jeûne, cause de visions, 493. Agents stupéfiants, 494. Les oracles d'Apollon, leur propagation, 495. Les oracles de Claros et des Branchides, 497. Prophètes attachés aux oracles, 498. Apollon dieu de l'inspiration, sa lutte avec Hermès, 499. Enchantements, 500. Légendes héroïques sur des enchanteurs, 501. La médecine magique, 502. Magiciennes thessaliennes, 503. Diverses classes de magiciens, 503. Apparitions magiques, 504. Caractères de la magie grecque, 504. La fascination, la lycanthropie, 506. Interdiction de la magie, 507. Origine orientale de la magie, 507. L'astrologie, 509. Recueils de prophéties, 510. Les sibylles, 511. Analogie des sibylles et des pythies, 513. La Pythie de Delphes, 514. Qui la dirigeait et comment l'interrogeait-on? 515. Caractères de ses réponses, 517. Ambiguïté des oracles et des présages, 518. Caractère politique des oracles, 520. Influence exercée par les oracles, 521. Importance de l'oracle de Delphes, 524. Punition infligée à ceux qui les méprisaient, 525. Renom de l'oracle de Delphes chez les barbares, 526. Influence morale des oracles, 527. Exemples tirés de l'histoire de Sybaris, 528. Respect des suppliants commandé par les oracles, 529. Aventures de Pactyas, 530. Réponses faites par la Pythie à Glaucus, 531. Principes de morale et de philosophie pratique accrédités par les oracles, 532. Pré-

